Die

alttestamentliche Literatur.

Die

Alttestamentliche Literatur

in einer Reihe von Aufsätzen dargestellt

von

Theodor Nöldeke.

Leipzig
Verlag von Quandt & Händel.
1868.

Adalbert Lipsius

in treuer Freundschaft

gewidmet.

Vorwort.

Als ich vor mehreren Jahren den ersten dieser Aufsätze für die „Grenzboten" schrieb, dachte ich nicht daran, demselben eine Behandlung der ganzen übrigen alttestamentlichen Literatur folgen zu lassen. Aber nach und nach schloß sich ein Aufsatz an den anderen, und es blieben zuletzt fast nur noch die historischen Bücher des Alten Testaments unbesprochen. Die Aufsätze fanden hie und da Beifall; selbst ein in unseren Tagen fast ganz verschwundenes unehrliches Gewerbe bemächtigte sich einiger von ihnen [1]. Als mich nun die Verlagshandlung aufforderte, sie zu sammeln und mit den etwa wünschenswerthen Veränderungen und Ergänzungen herauszugeben, fand ich mich in einiger Verlegenheit. Etwas ganz Unvollständiges wollte und konnte ich nicht geben, und eine systematische Verarbeitung würde den Character des Ganzen wesentlich verändert haben. Ich habe mir nun so gut wie möglich zu helfen gesucht. Man findet hier keine selbständige, gleichmäßig ausgearbeitete Literaturgeschichte; aber die verschiedenen Aufsätze bilden doch einigermaßen ein

[1] Das Buch Hiob und die Salomonischen Schriften. Biblisch-kritische Studien. Wien 1867. Hilberg. Besonderer Abdruck aus einer in demselben Verlage erscheinenden Zeitschrift. Es ist ein reiner Nachdruck, in dem ich sogar einige der (leider sehr zahlreichen) Druckfehler wiedergefunden habe.

Ganzes. Mit Recht kann man der Arbeit vielleicht vorwerfen, daß sie die Schriften der Propheten nicht ausführlich genug behandelt; sollte sie eine zweite Auflage erleben, so hoffe ich diesen Mangel durch die Schilderung einiger der großen Propheten auszufüllen. Die meisten der Aufsätze stimmen im Wesentlichen mit den in den Grenzboten erschienenen überein; doch habe ich sie bis in's Kleinste sorgfältig revidiert und auch mancherlei größere Aenderungen angebracht. Bei der u. A. ganz neu hinzugekommenen Abhandlung über die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments konnte ich es nicht vermeiden, ein wenig auf die Kritik der Quellen einzugehen; ich fürchte allerdings, daß ich dadurch für manchen Leser etwas trocken geworden bin, während sich der wissenschaftliche Forscher durch die hier gegebenen Andeutungen nicht befriedigt fühlen kann. Letzterem die Mittheilung, daß er eine streng wissenschaftliche Behandlung einiger der wichtigsten einschlagenden Gegenstände in einer demnächst erscheinenden Schrift von mir finden wird.

Ich gebe in dem vorliegenden Buche die Resultate fremder und eigener Untersuchungen für Leser von wissenschaftlichem Sinn, die aber nicht Fachgenossen sind. Nur darin, daß ich selbst auf diesem Gebiete geforscht habe, finde ich die Berechtigung zu einer solchen Arbeit. Ich hoffe übrigens, daß auch Fachmänner das Buch nicht ganz ohne Nutzen ansehen werden.

Ich habe mich bemüht, den wissenschaftlichen Standpunkt auch allen kirchlichen Ueberlieferungen und Interessen gegenüber auf's Strengste zu wahren. Bei der Behandlung solcher Gegenstände findet man oft selbst bei bedeutenden, freigesinnten Forschern ein gewisses Spielen mit den Anschauungen älterer Zeiten; man bedient sich der kirchlichen Ausdrucksweise, wenn man auch einen ganz anderen Sinn damit verbindet. Ich habe Derartiges nach Kräften vermieden. Allerdings hat man sich schon lange daran gewöhnt, das Alte Testament als ein rein menschliches

Erzeugniß zu betrachten, während man das Neue, dessen kanonisches Ansehen doch allein in jenem wurzelt, mit ganz anderen Augen glaubte ansehen zu müssen, bis endlich Strauß und die Tübinger auch hier das Recht der Wissenschaft durchführten. Ich würde es als einen großen Erfolg meines Buches ansehen, wenn es zur Verbreitung der Ueberzeugung beitrüge, daß es auf diesem ganzen Gebiet nur zwei berechtigte Standpunkte giebt: den der Wissenschaft und den des Glaubens an die kirchliche Ueberlieferung, und daß jedes Compromiß zwischen beiden vom Uebel ist. Ganz besonders gilt dies von dem schwächlichen Rationalismus, zu dem selbst unsere Orthodoxie mehr und mehr ihre Zuflucht nimmt: Zeuge dessen eine hohe Kirchenbehörde, welche nicht mehr mit dem consequenten Köhlerglauben an dem Wunder des Sonnenstillstandes festzuhalten wagt, aber es in eine „übermenschliche Erhöhung der Tapferkeit und Ausdauer“ umdeutet, als wäre es Gott schwerer, auf die todte Natur einen wunderbaren Einfluß zu üben als auf den Menschen!

Wir aber hoffen, daß die leicht erklärliche Abneigung der Gebildeten vor der Beschäftigung mit dem Alten Testament immer mehr schwinden werde, je unbefangener man dasselbe in seiner Großartigkeit wie in seinen Schwächen zu betrachten lernt.

Kiel, den 1. September 1868.

Der Verfasser.

Inhalt.

Die

alttestamentliche Literatur.

Geschichtliche Bücher.

Eine Reihe von Schriften des Alten Testaments erzählt die Geschichte und Vorgeschichte des Volkes Israel vom Ursprung aller Dinge an bis gegen das Jahr 100 v. Chr. hin, und man bezeichnet sie deshalb als die geschichtlichen (historischen) Bücher, obwohl einige von ihnen noch mancherlei Anderes als Geschichtserzählung enthalten. Die Darstellung dieser Bücher schließt sich zum Theil eng an einander. Manches haben wir in doppelter oder mehrfacher Erzählung, während wieder gewisse Zeiträume gar nicht oder nur ganz dürftig behandelt sind. In ihrer jetzigen Gestalt bilden nämlich die fünf Bücher Mose's (der Pentateuch oder das Gesetzbuch) und die Bücher Josua, der Richter, Samuel, der Könige eine Reihe, welche die Geschichte von der Weltschöpfung bis kurz nach dem Untergang des Reiches Juda berichten. Dieser Reihe gegenüber steht eine zweite, gebildet durch die Bücher der Chronik, Esra und Nehemia, welche wieder vom Anfang der Menschheit anheben, im Wesentlichen aber nur eine Geschichte Juda's enthalten und zwar bis nach der Wiederherstellung des Tempels und der festen Begründung des Mosaischen Gesetzes als unabänderlicher Norm des Judenthums; in Einzelheiten reicht diese Darstellung sogar schon bis in bedeutend spätere Zeiten hinein, während sie wiederum über einige Perioden fast ganz hinweggeht. Endlich haben wir in den beiden Makkabäerbüchern die Erzählung von den Thaten und Leiden Juda's und seiner heldenmüthigen Führer im 2. Jahrhundert v. Chr. Zwischen dem Anfang der Zeit, welche sie eingehender darstellen, und der,

bis auf welche das Buch Nehemia geht, liegt wieder eine große Lücke. Schließlich ist hier noch zu erwähnen, daß auch in die prophetischen Bücher einige geschichtliche Abschnitte eingeschaltet sind, welche den Berichten der historischen Bücher zum Theil parallel laufen.

Für die altkirchliche Auffassung kann die Frage nach Ursprung und Werth dieser Bücher gar nicht erhoben werden, abgesehen etwa von den wenigstens für die Protestanten nicht kanonischen Makkabäerbüchern. Sie sind nach ihr direct vom heiligen Geist eingegeben; damit steht ihr Ursprung und ihr Wesen fest: sie fordern unbedingten Glauben. Aber nur der volle, in keiner Weise abgeschwächte Inspirationsbegriff ist in sich consequent und schließt die menschliche Beurtheilung mit Recht aus. Eine Modification desselben zur Annäherung an die moderne Anschauung zerstört sein Wesen; entweder sind die Bücher geradezu von Gott inspiriert oder sie sind es nicht; und da nun auch die Vertreter der strengkirchlichen Ansicht, soweit sie noch irgend auf Wissenschaftlichkeit Anspruch machen, den Begriff der Inspiration eben in dem genannten Sinn mehr oder weniger abschwächen und dadurch die Berechtigung, ja Nothwendigkeit der menschlichen Beurtheilung zugeben, so dürfen und müssen wir diese im vollen Maße eintreten lassen. Das Gebiet ist der Wissenschaft geöffnet, und diese nimmt es vollständig in Anspruch. Es erhebt sich nun die Frage nach der Glaubwürdigkeit des in diesen geschichtlichen Büchern Erzählten, während früher die Glaubwürdigkeit einfach vorausgesetzt ward, und diese Frage hängt wieder von der nach dem Ursprung und dem individuellen Character der Bücher ab. Nur eine sehr eingehende Untersuchung, welche alles Einzelne in's Auge faßt, kann diese Fragen wenigstens annähernd beantworten. Es versteht sich fast von selbst, daß diese Antwort für die verschiedenen Bücher selbst nicht bloß in Bezug auf den Ursprung, sondern auch auf den Character und Werth sehr verschieden ausfällt.

Bei allen geschichtlichen Darstellungen, so weit sie nicht einfach das Selbsterlebte wiedergeben, kommt es auf zwei Hauptsachen an: die Quelle und die Verarbeitung. Die Verarbeitung älterer Quellen kann für einen späteren Bearbeiter wieder als

Quelle dienen, dessen Werk wieder als Quelle für Andere und so immer weiter. Aufgabe der historischen Kritik ist es nun, die Gestalt der letzten Quellen möglichst rein zu ermitteln, indem sie die Umformungen zu erkennen sucht, welche sie durch die verschiedenen Bearbeiter erfahren haben. Dies gilt bei den historischen Büchern des Alten Testaments nicht minder als bei allen andern historischen Werken. Da sich die meisten jener Werke über längere Perioden ausdehnen, so ist von vorn herein ein ziemlich verwickeltes Verhältniß von Quellen und Bearbeitungen wahrscheinlich, und diese Vermuthung wird durch die Untersuchung selbst bestätigt. Glücklicherweise ist jedoch die Verarbeitung der Quellen bei den alten Hebräern sehr oft nur höchst gering; die alten Erzähler verfahren gern rein compilatorisch, sie stellen oft die Angaben ihrer verschiedenen Gewährsmänner einfach neben einander und durch einander, ohne sie organisch zu verbinden. Diese Art der Geschichtsschreibung herrscht übrigens nicht bloß im Orient, sondern ist im Mittelalter auch in Europa ganz üblich gewesen. Wie da mittelalterliche Chronisten ihre Quellen oft ganz gedankenlos ab- und ausschreiben, ohne nur das zu verändern, was für ihre Zeit absolut nicht mehr gilt, wie z. B. Matthäus von Westminster in einem Bischofsverzeichnisse schreibt: quartum (episcopum Lindisfarorum accepit provincia) Kinibertum, q u e m i n p r a e s e n t i h a b e t, während er im 14., jener Kinibert aber im 8. Jahrhundert lebte, so finden wir es zuweilen auch in den geschichtlichen Büchern des Alten Testaments. So sagt z. B. das Buch der Könige, welches noch die Zerstörung des Tempels erzählt, also doch nach dieser geschrieben sein muß, bei der Schilderung des Tempels, gewisse Einrichtungen desselben seien so noch „bis auf den heutigen Tag“ (1. Kön. 8, 8). Das stand eben in einer älteren Quelle, welche noch vor der Zerstörung des Heiligthums geschrieben war. Namentlich die letzten Bearbeiter der großen geschichtlichen Bücher sind oft sehr mechanisch verfahren und haben mit bedeutender Naivetät aus verschiedenen Quellenschriften Berichte zusammengestellt, welche einander stark widersprechen oder Wiederholungen geben. Natürlich erleichtert dies Verfahren der Kritik sehr ihr Geschäft. Vielfach lassen sich so fortlaufende, in sich selbständige, ältere Berichte

herstellen, von denen mehrere, die von einander oft sehr verschieden sind, in ihrer Zusammensetzung und Verschlingung die jetzigen historischen Bücher oder doch ihre Grundlagen bilden. Freilich läßt sich eine solche Scheidung nicht überall durchführen; zum Theil sind die verschiedenen Quellenschriften doch stärker in einander gearbeitet, zum Theil sind auch die characteristischen Eigenschaften der einzelnen Quellen nicht mehr klar genug zu erkennen, um sie deutlich von einander zu trennen, und manchmal müssen wir uns freuen, wenn wir bei diesen Untersuchungen nur einen gewissen Grad der Wahrscheinlichkeit erreichen. Und auch wo sich eine wirkliche Scheidung der verschiedenen Bestandtheile mit einiger Sicherheit durchführen läßt, handelt es sich gewöhnlich doch nur um die großen, schon selbst auf zahlreichen, verschiedenartigen Quellen beruhenden, selbständigen Bearbeitungen, aus denen unsere Bücher compiliert sind. Nur selten kommen wir den ursprünglichsten Nachrichten über geschichtliche Ereignisse so weit nahe, daß wir ihre Umrisse bis auf den ungefähren Wortlaut erkennen, während uns allerdings gar oft die wesentliche Unversehrtheit einer Nachricht durch alle Bearbeitungen hindurch wenigstens in Bezug auf das Factische klar wird oder wir doch den wahren Kern herausschälen können. Vieles ist auf diesem Gebiet durch die neuere Kritik schon erreicht, Vieles wird noch erreicht werden, und so Manches hier sicherlich dunkel oder doch sehr unsicher bleiben wird, so ist doch die Aufgabe der historischen Kritik gegeben. Die alte Sicherheit, welche einfach der kirchlichen Ueberlieferung glaubte, ist unwiederbringlich dahin.

Viel klarer wäre uns hier nun aber Manches literarisch und geschichtlich, wenn uns von den Geschichtswerken der Hebräer Mehr erhalten wäre. Wir haben nämlich in dem Erhaltenen selbst deutliche Spuren davon, daß es nur Reste einer großen Literatur sind. Unzweifelhaft sind diese Reste zum Theil das Vorzüglichste, die Quintessenz, aber darunter befinden sich doch auch manche weniger wichtige Sachen, die wir gern gegen andere, verlorene vertauschen würden. Gar manches ältere Geschichtswerk wäre für uns unschätzbar, und wenn wir auch froh sein müssen, daß uns so reiche Bruchstücke dieser Literatur erhalten sind, so können wir doch das Verlangen nach dem Verlorenen nicht unter-

drücken. Es ist dies ebenso wie mit anderen, freilich in weit reicherer Fülle erhaltenen Literaturen: wir haben zwar Herodot und Thucydides, aber Hecatäus und Hellanicus sind uns verloren, und wer gäbe nicht gern die Biographien Plutarch's für die Quellen hin, aus denen er geschöpft hat?

Die israelitischen Geschichtsbücher enthalten ohne Ausnahme, wenn auch in sehr verschiedenem Verhältniß, neben rein geschichtlichen Angaben manches Ungeschichtliche. Für den Standpunkt, auf welchem man Alles glaubt, weil es geschrieben steht — ein Standpunkt, der natürlich dem Koran und dem Veda, ja dem Homer gegenüber ebenso berechtigt ist wie der Bibel — ist allerdings eine solche Behauptung ein Frevel; aber wo giebt es noch Menschen von wissenschaftlicher Bildung, wenigstens im protestantischen Deutschland, welche wirklich diesen Standpunkt einnehmen? Wer glaubt denn, auf's Gewissen gefragt, im Ernst, daß Gott in sechs Tagen die Welt geschaffen, daß er am siebenten geruht und daß er im Paradies in der Abendkühle lustwandelte, daß Bileam's Esel geredet hat, daß auf Josua's Geheiß die Sonne still gestanden? Wer aber nur das Kleinste nicht wörtlich annimmt, wer sich bei irgend einem Anstoß eine Umdeutung dessen, was geschrieben steht, erlaubt, der mischt seine menschliche Beurtheilung ein und verleugnet den Standpunkt des Glaubens. Es giebt hier nur ein Entweder — Oder. Für den, welcher wirklich fest glaubt, sind Vernunftgründe auf diesem Gebiet nicht vorhanden; wer aber diese hier wie überall einmal zuläßt, der muß auch die Folgerungen ziehen und muß zugeben, daß Ereignisse ohne zureichende Gründe nie und nimmer geschehen sein können, daß es keine Wunder giebt, daß also jede Begebenheit, die solche enthält, ungeschichtlich ist, mag auch der Erzähler selbst subjectiv noch so sehr von ihrer Wahrheit überzeugt sein. Nun enthalten aber mit ganz wenigen Ausnahmen alle alttestamentlichen Geschichtsbücher Wundererzählungen, zum Theil in weitläufigen Darstellungen, also damit ungeschichtliche Abschnitte. Ferner erzählen sie Vieles, was, von unserem Standpunkt aus betrachtet, zwar nicht geradezu unmöglich, aber doch in hohem Grade unwahrscheinlich ist. Manche Dinge werden zwei- oder mehrmal erzählt und zwar zum Theil in widersprechender Weise;

hier muß dann wenigstens auf einer Seite ein Fehler sein. Nicht selten erfahren wir Sachen, wovon nicht anzunehmen, daß sie den Erzählern durch sichere Ueberlieferung bekannt werden konnten. Dahin gehört die Geschichte der Urzeit und vieles Andere, selbst die meisten Gespräche und Reden. Alles dies finden wir auch in anderen historischen Literaturen. Durch Gespräche und Reden, die sie selbst ausgearbeitet haben, beleben auch die sorgfältigsten griechischen Historiker ihre Darstellungen, und das thut auch der im Allgemeinen so zuverlässige Verfasser des ersten Makkabäerbuchs. Es wäre von vorn herein sehr auffällig, wenn die hebräische Literatur in dieser Hinsicht ganz isoliert stände.

Den hebräischen Geschichtsbüchern ist nun überhaupt durchgängig nicht die kalte, objective Darstellung der Thatsachen Hauptzweck, sondern die Hervorhebung des theocratischen Gesichtspunkts, der Nachweis, daß Gott sein Volk Israel schützt und beglückt, wenn es sich zu ihm hält, aber hart bestraft, wenn es ihn verläßt. In unsern jetzigen Büchern herrscht diese Anschauung durchgängig, wenn sich auch noch deutlich erkennen läßt, daß sie in einigen der älteren Schriften, welche in ihnen benutzt sind, nicht so stark ausgeprägt war. Die theocratische Anschauung kann mehr oder weniger entschieden sein und mehrere Gestalten annehmen; sie begleitet oft nur die Darstellung der Ereignisse durch theoretische Bemerkungen, wirkt aber auch oft auf jene selbst ein und gestaltet sie mitunter ganz um. Zu den rein religiösen Tendenzen können noch andere kommen, und zwar selbst recht engherzige, welche die objective Wahrheit mit oder ohne Bewußtsein des Schriftstellers verdunkeln. Diese Veränderung ist noch an einigen Erzählungen zu erkennen, welche uns in doppelter Gestalt erhalten sind, namentlich an manchen parallel laufenden Berichten der Königsbücher und der weit tendenziöseren Chronik. Wir werden davon unten einige Beispiele geben. Der theocratische Gesichtspunkt beherrscht übrigens gerade die besseren Hebräer so sehr, daß er bei ihnen ganz ohne Absicht hervortritt: Manches, was uns als bewußte Tendenz vorkommt, ist ganz im guten Glauben nur unter diesem Einfluß geschrieben.

Bei der großen zeitlichen Entfernung zwischen der Abfassung mancher Bücher und den in ihnen geschilderten Begebenheiten

kann die geschichtliche Tradition hier nicht ungetrübt sein. Dazu lag vielfach für lange Zeiträume den Berichten, wenigstens in letzter Instanz, nur mündliche Ueberlieferung zu Grunde, welche nothwendig ihren Gegenständen nach und nach andere Gestalten giebt: aus der Geschichte wird Sage. Und dann prägen sich bestimmte religiöse, politische und andere Anschauungen fast ganz unbewußt in Gestalt eines wirklich Geschehenen aus: der Mythus, der keinem Volke fehlt, spielt auch bei den Hebräern eine große Rolle und zwar da die größte, wo die geschichtliche Ueberlieferung am schwächsten ist. Es ist hier nicht der Ort, auf Wesen, Entstehung und Ausbildung des Mythus näher einzugehen, doch bemerken wir, daß derselbe sehr verschiedener Art sein kann und durchaus nicht bloß religiös zu sein braucht. Geschichtliche, sagenhafte und mythische Ueberlieferung, theils mündlich, theils schriftlich, bilden für die Erzähler den Stoff, den sie mehr oder weniger frei bearbeiten. Im Allgemeinen halten sich die ältesten dieser Erzähler, so weit wir es erkennen, durchaus nicht so eng an ihren Stoff, wie wir es wohl glauben möchten. Sie schmücken nicht bloß die Erzählungen frei dichterisch aus, sondern fügen auch wesentliche Züge nach eigenem Ermessen hinzu. Namentlich die Berichte über die Urgeschichte sind voll von freien Darstellungen, bei denen die Ueberlieferung nur als Anhaltspunkt dient. So wäre es z. B. ganz falsch, wenn man die Erzählung von der Erschaffung des ersten Menschenpaars und dem Sündenfall (1. Mos. 2 und 3) als einen volksthümlichen Mythus betrachten wollte, da es sicher eine freie, auf tiefer Reflexion beruhende Schöpfung des Erzählers ist, der freilich aus der mythischen Ueberlieferung manche einzelne, aber im Grunde nicht einmal sehr wesentliche Züge behält. Reflexion und Tendenz spielen überhaupt schon bei den ältesten geschichtlichen Denkmälern eine weit größere Rolle, als man meinen sollte. Die mythische Anschauung, welche jedes Volk und jeden Stamm von einem gleichnamigen Stammvater ableitet, herrscht wie bei vielen andern Völkern Asiens und Europa's so auch ganz besonders bei den Israeliten: diese wird nun aber im Alten Testament in ganz systematischer Weise zur Aufstellung von Völker- und Stammesgenealogien benutzt, welche freilich zum Theil nach den wirklichen

Verwandtschaftsverhältnissen, zum Theil aber auch nach ganz anderen Rücksichten mit voller Ueberlegung zusammengestellt sind. Ebenso geht schon durch die Geschichte der Urzeit eine sorgfältige Chronologie, welche eben so wenig auf geschichtlicher wie auf eigentlich mythischer Tradition beruht, sondern im Wesentlichen ein Product der Berechnung ist.

Eine ganz eigene Art von Mythen bilden die s. g. ätiologischen oder antiquarischen, welche den Grund einer Einrichtung oder eines Zustandes durch eine ungeschichtliche Begebenheit erklären wollen; dergleichen Mythen sind noch heute viel verbreitet. Im Alten Testament gehört dahin z. B. die Erklärung der Sitte, beim Besuch des Tempels in Asdod nicht auf die Schwelle zu treten, weil nämlich durch ein Wunder einst Kopf und Hände des Götzen Dagon auf derselben gelegen haben sollen (1 Sam. 5, 4 f.).

In den späteren Büchern begegnen wir einzeln sogar schon förmlichen Ausdeutungen älterer Angaben nach Art des jüdischen Midrasch; wir werden unten bei der Besprechung der Chronik ein Beispiel hiervon in der Geschichte des Königs Manasse anführen.

Auch aus Mißverständniß dichterischer Hyperbeln können ungeschichtliche Erzählungen entstehen; so ist wahrscheinlich die Geschichte vom Stillstand der Sonne auf Josua's Befehl (Jos. 10, 12 f.) zu erklären, und so hätte etwa auch aus den Worten Debora's „vom Himmel stritten die Sterne" (Richter 5, 20) eine Erzählung erstarren können.

Im Ganzen walten natürlicherweise in den Berichten über die älteren Zeiten die ungeschichtlichen Momente mehr vor als in denen über die späteren. Im Buch der Richter tritt das Geschichtliche schon stärker zu Tage als im Pentateuch und im Buche Josua, in den Büchern Samuel und der Könige noch weit mehr als im Richterbuch. Dagegen enthält die Chronik wieder viel Unhistorisches und ebenso das jüngste Buch dieser ganzen Literatur, das zweite Buch der Makkabäer. In den letztgenannten Schriften beruht die Ungeschichtlichkeit aber mehr auf tendenziöser Darstellung, während in den älteren Büchern im Ganzen doch die naiven, reinen Mythen vorherrschen, deren

Beobachtung oft nicht weniger Interesse gewährt als die einer wirklich historischen Darstellung.

Die Geschichtsbücher des Alten Testaments zeigen so eine reiche Mannigfaltigkeit. Wir haben da neben wirklichen Urkunden, authentischen Verzeichnissen, eigenhändigen Aufzeichnungen von hervorragenden Männern und Berichten, welche den geschilderten Ereignissen sehr nahe stehen, oft in unmittelbarer Verbindung damit ungeschichtliche Darstellungen geschichtlicher und geschichtsartige Darstellungen ungeschichtlicher Gegenstände. Auch die eingeschalteten Documente sind von ganz verschiedener Art. Neben uralten Gesetzen finden wir z. B. im Pentateuch ausführliche Bestimmungen, welche wie jene Gott und Mose beigelegt werden, aber erst von einem verhältnißmäßig späten Schriftsteller planmäßig verfaßt sind; neben Liedern, in welchen die Helden der Ereignisse oder ihre Zeitgenossen selbst Zeugniß für ihre Thaten ablegen, haben wir solche, welche ihnen erst von Späteren in den Mund gelegt sind.

Trotzdem also diese Bücher mancherlei Ungeschichtliches enthalten, haben sie doch für uns ohne Ausnahme einen sehr hohen Werth. Nicht bloß für die Geschichte des israelitischen Volkes, sondern auch für einen großen Theil von Asien und für Aegypten geben sie uns die einzigen Nachrichten oder doch wichtige Ergänzungen des sonst Bekannten. Auch wo die Berichte nicht geradezu historisch sind, haben sie doch oft große Wichtigkeit für die Erkenntniß der Geschichte. Nicht selten liegen den Mythen selbst geschichtliche Verhältnisse zu Grunde, welche wir wiedererkennen können, wenn wir sie der mythischen Form entkleiden und z. B. das, was von den mythischen Stammvätern erzählt wird, als Reflex wirklicher Verhältnisse der Völker und Geschlechter auffassen. Zuweilen erhalten wir mitten in sagenhaften Darstellungen durch irgend eine kleine Erzählung oder eine ganz kurze Bemerkung Aufschlüsse über wichtige Punkte. Und auch wo der Mythus oder die freie Dichtung herrscht, haben wir doch in der Darstellung der Denk- und Lebensweise des alten Orients im Grunde das schönste geschichtliche Material; die Mythen selbst sind Urkunden über die Geistesrichtung der alten Hebräer. Ein ganz besonderes Interesse gewinnen die alttestamentlichen Mythen über

Weltentstehung und Urgeschichte in ihrem Zusammenhange mit denen anderer Völker. Ist uns aus der reichen Mythenwelt des semitischen Vorderasiens auch nur sehr wenig Authentisches erhalten, so reicht dies doch hin, den engen Zusammenhang zwischen den Mythen der Hebräer und der ihnen verwandten Völker zu sichern und zugleich zu zeigen, welche Umwandlungen Religion und Denkweise beim Volke und bei den einzelnen Schriftstellern an diesen alten Stoffen bewirkten.

Wie schon gesagt, ist für die historischen Bücher des Alten Testaments die theocratische Anschauung durchgehends maßgebend. Schon hieraus folgt der Werth dieser ganzen Literatur für die Religionsgeschichte. Diese Bücher sind mit die wichtigsten Documente für die Entwickelung des religiösen Bewußtseins bei den Hebräern, und die Bedeutung dieser Entwickelung für die ganze Menschheit sichert ihnen allein schon eine hohe Wichtigkeit.

Obwohl man in diesen Werken nicht eigentlich historische Kunst suchen wird, so ist ihre Darstellung bei aller Schlichtheit doch oft überaus reizvoll und zwar nicht blos bei dichterisch ausgeschmückten Erzählungen, sondern vielfach auch in rein geschichtlichen Schilderungen. Wie in andern Dingen, so herrscht aber auch in dieser Hinsicht eine große Mannigfaltigkeit. Neben sehr lebendigen und anschaulichen Erzählungen stehen oft ganz kurze abgerissene Angaben, neben wahren Mustern der Rede schwerfällig weitläufige Ausführungen oder trockene Listen.

Eine Eigenthümlichkeit der historischen Literatur der Hebräer, die sich freilich auch in sonstigen Zweigen ihres Schriftthums findet, ist die Namenlosigkeit der Schriftsteller. Mit Ausnahme sehr weniger Fälle, bei welchen ganz besondere Verhältnisse obwalten, kennen wir weder die Verfasser unserer Geschichtsbücher, noch ihrer Quellenschriften mit Namen. Wie der hebräische Geschichtschreiber seine Quellen ganz nach seinem Belieben als freies Gut benutzt, gar oft in einer Weise, welche nach unserer heutigen Auffassung als Plagiat zu bezeichnen wäre, so scheint er auch seine eigene Arbeit nicht als sein besonderes Eigenthum bezeichnet zu haben. Befremdlich bleibt allerdings diese Gewohnheit immerhin, zumal da die arabischen Historiker, welche sich noch weit mehr auf bloße Compilation zu beschränken pflegen, durchgängig ihren eigenen Namen

angeben, ja besonders in älterer Zeit die größte Genauigkeit in der Anführung ihrer Quellen beobachten. Letzteres hat bei ihnen freilich seine ganz besonderen Gründe.

Wo uns bestimmte Spuren auf die Persönlichkeit eines hebräischen Historikers führen, da erkennen wir einen Priester, Propheten oder doch einen Mann, der dieser Classe nahe steht. In derartigen Kreisen haben wir auch wohl allein die Bildung zu suchen, welche zur Abfassung solcher Werke doch immer nöthig war. Uebrigens repräsentieren diese Schriftsteller durchgehends nicht blos ihre eigenen persönlichen Anschauungen, sondern ganz besonders die der Gesellschaft, unter der sie leben. Sie sind also stark von den Verhältnissen ihrer Stämme und Reiche abhängig. Bei einem Judäer muß daher die Volksüberlieferung eine andere Gestalt gewinnen als bei einem Ephraïmiten; ein treuer Anhänger des Hauses David muß Manches in ganz anderem Lichte ansehen als ein Bürger des nördlichen Reichs. Es ist ein wahres Glück, daß das Alte Testament, welches ja die heilige Literatur der Judäer bildet, gerade in den geschichtlichen Büchern mehrfach größere und kleinere Stücke enthält, die aus dem nördlichen Reiche stammen. Diese zeigen uns dann die Bewohner von Nordisrael in mancher Hinsicht in weit günstigerem Lichte als die streng judäischen Quellen. Es ist natürlich für die Kritik eine sehr wichtige Aufgabe, zu erforschen, ob eine Darstellung oder eine einzelne Angabe mittelbar oder unmittelbar judäischen oder ephraïmitischen Ursprungs ist. Die große Vielseitigkeit des Alten Testaments zeigt sich auch in diesem Punkte, welcher um so mehr eine besondere Beachtung verdient, je engherziger nach und nach das Judenthum in Bezug auf seine, freilich mit der Zeit immer mehr zurücktretenden, nördlichen Brüder geworden ist.

1. Pentateuch und Josua.

Aus der ersten Reihe der historischen Bücher, welche bis zum zweiten Buch der Könige geht, heben sich durch viele Eigenthümlichkeiten die eng zusammenhängenden fünf Bücher ab, genannt das Gesetz (hebräisch Thōrā), der Pentateuch (eigentlich

die Pentateuch ἡ πεντάτευχος βίβλος, d. i. das Buch in 5 Theilen) oder auch die Bücher Mose. Da nun aber das Buch Josua mit ihnen in unlösbarer äußerer und innerer Verbindung steht, indem es nicht bloß die Vollendung des im Pentateuch Angebahnten erzählt, sondern auch wesentlich auf denselben Quellenschriften beruht wie er, so schließen wir passend die Besprechung dieses Buches gleich an die des Pentateuchs.

Diese Bücher geben uns die Geschichte bis zur definitiven Ansiedlung der Israeliten in Palästina. Das 1. Buch Mose enthält die Urgeschichte von der Schöpfung an bis zur Einwanderung der Stammväter Israel's nach Aegypten; es bildet die Vorbereitung und die Exposition des ganzen göttlichen Plans. Das 2. Buch erzählt den Auszug aus Aegypten und die Wanderung bis zum Sinai; es enthält ferner den Anfang der Gesetzgebung und der Einrichtungen des Gottesdienstes. Das 3. Buch führt die Gesetzgebung weiter fort; namentlich bezieht es sich auf den Opferdienst und die Functionen der Priester. Das 4. Buch schließt diese Gesetze ab; es berichtet von der Zählung des Volkes und der langjährigen Wanderung in der Wüste bis zur Ankunft im Osten des Jordans; dazwischen werden noch einzelne Gesetze eingeschaltet. Im 5. Buch hält Mose vor seinem Tode noch lange ermahnende und belehrende Reden an das Volk und stirbt dann, nachdem er Josua zu seinem Nachfolger eingesetzt hat. Das Buch Josua erzählt darauf die Ausführung der Verheißung, nämlich die Eroberung und Vertheilung Kanaan's.

Die Juden benennen die fünf Bücher des Gesetzes gewöhnlich je nach den Anfangsworten (z. B. das erste Berēschīth „im Anfang", weil dies das erste Wort des Buchs); die auch bei uns ziemlich üblichen griechisch-lateinischen Namen sind Genesis („Entstehung" nämlich der Welt, vom Inhalt des ersten Abschnitts), Exodus („Auszug" aus Aegypten), Leviticus (von den auf die Leviten und Priester bezüglichen Gesetzen), Numeri (von den Zählungen im Anfang des Buchs), Deuteronomium („zweite Gesetzgebung", da Mose in seinen Abschiedsreden den wesentlichen Inhalt der Gesetze noch einmal einschärft). Das Buch Josua heißt natürlich so nach seinem Haupthelden.

Schon aus der Inhaltsübersicht ergiebt sich, daß diese Bücher

nur in beschränktem Sinne als historische bezeichnet werden können. Der Faden der Erzählung wird nur im ersten Buch fast ununterbrochen fortgeführt, während der zweite Theil des zweiten Buchs, das ganze dritte und fünfte Buch nur sehr wenig Erzählendes enthalten, in den übrigen Theilen Erzählung und andere Gegenstände abwechseln. Der Schwerpunkt der Bücher liegt nach der Absicht des letzten Verfassers und der Auffassung des Volkes, für welches sie geschrieben sind, auch ohne Zweifel nicht in der Geschichtserzählung, sondern in den Gesetzen und religiösen Ermahnungen. Aber auch sonst enthält der Pentateuch noch Mancherlei; es giebt kaum eine literarische Gattung, die überhaupt im Alten Testament vorkommt und nicht auch in irgend einer Weise im Pentateuch vertreten wäre. Namentlich finden wir in ihm auch vielerlei Poetisches und zwar von ganz verschiedener Art, und selbst der prophetischen Literatur kann man einzelne Stücke wie das Lied 5 Mose 32 in gewissem Sinne zuweisen. Der Pentateuch ist so zu sagen die Quintessenz der ganzen hebräischen Literatur. Es herrscht in ihm auch starke Abwechslung des Inhalts wie des ganzen Tons. Wir haben da detaillierte Opfervorschriften, einfach bürgerliche Gesetze und herzliche Ermahnungen, kurze Berichte in bloßen Umrissen und ausführliche Darstellungen voll unerschöpflicher Lebensfrische, systematisch künstliche Aufzählungen und die schönste Poesie: kurz, der Pentateuch ist eine Welt im Kleinen.

Niemand würde bezweifeln, daß ein Buch von solchem Character das Erzeugniß sehr verschiedener Männer und Zeiten wäre, wenn nicht eine bestimmte, alte und kirchlich adoptierte Tradition einen einzigen Verfasser nennte. Das älteste sichere Zeugniß dafür, daß man den Pentateuch als „Buch Mose's" oder „Gesetz Mose's" bezeichnete, haben wir allerdings erst aus der Zeit Esra's (z. B. Neh. 13, 1), aber wahrscheinlich war dieser Glaube viel älter und herrschte vielleicht seit der Zeit, wo unter der Regierung des Königs Josia (gegen Ende des 7. Jahrhunderts v. Chr.) das Gesetzbuch aufgefunden ward (siehe unten). Das Neue Testament setzt Mose's Autorschaft voraus (vergl. z. B. Röm. 10, 5 „Moses schreibt"), und diese Ansicht hat bei Juden und Christen bis auf die neueste Zeit fast unbestritten gegolten.

Keinen Werth hat für uns die Bekämpfung dieses Glaubens von Seiten einiger judenfeindlicher Gnostiker, welche aus dogmatischen, nicht aus wissenschaftlichen Gründen zunächst den göttlichen Ursprung des jüdischen Gesetzes und dann wohl auch seine Abkunft von Mose verwarfen. Dagegen regen sich im Mittelalter bei einigen denkenden und wissenschaftlich gebildeten Rabbinen leise Zweifel gegen die Herleitung wenigstens des ganzen Pentateuchs von Mose. Im Reformationszeitalter werden solche Zweifel auch in Deutschland laut, und jetzt hat die wissenschaftliche Forschung längst als sicheres Ergebniß gewonnen, daß an die Abfassung des Pentateuchs durch Mose nicht zu denken sei. Die Vertheidiger der alten Ansicht, wie sehr sie sich auch wissenschaftlich ausputzen mögen, gehen nicht von wissenschaftlichen, sondern von dogmatischen Gründen aus. Ihnen ist es nicht um die wissenschaftliche Wahrheit, sondern um die Autorität der kirchlichen Lehre zu thun. Das Resultat steht ihnen schon vor der Untersuchung fest, also ist ihnen die Untersuchung selbst ein überflüssiges Beiwerk. Sie glauben eben, weil es geschrieben steht.

Die Ansicht von Mose's Autorschaft ist, wie gesagt, unhaltbar. Am Schluß des Pentateuchs wird Mose's Tod erzählt und wird auf die Zeit nach ihm hingewiesen in den Worten „und es stand hinfort kein Prophet in Israel auf wie Mose" u. s. w. (5 Mose 34, 10). Es ist natürlich reine Willkür, wenn man, wie schon der Talmud meint, zur Vermeidung dieser Schwierigkeit die letzten 8 Verse von Josua zum Buche des Mose nach dessen Tode hinzufügen läßt, zumal die Worte „es stand hinfort kein Prophet auf" u. s. w. doch sicher auf einen Standpunkt lange nach Mose's Tod hinweisen. Consequent ist die kirchliche Ansicht, daß Mose allerdings diese Worte selbst geschrieben als Weißagung. Ich sehe nicht ein, warum Gott, wenn er sich des Mose als eines blinden Werkzeuges zum Niederschreiben seiner Offenbarungen bediente, durch ihn nicht eben so gut die Zukunft wie die Vergangenheit erzählen lassen konnte; es war doch gewiß nicht leichter, von der Weltschöpfung zu berichten, als vom Tode des Schriftstellers selbst. Freilich hätte Mose dann ebenso gut die Bücher Esra und Nehemia oder das erste Buch der Makkabäer oder Cäsar's Commentarien als Weißagungen schreiben können. Nun

bleibt allerdings für die kirchliche Ansicht eine große Schwierigkeit: sind die eben angeführten Worte „es stand hinfort“ u. s. w. eine Weißagung, so ist diese für das Christenthum schon als irrig erwiesen und für das Judenthum ist mit Sicherheit vorauszusehen, daß sie dereinst durch die That widerlegt werden muß; denn für die Christen ist doch Christus, für die Juden der erwartete Messias Mose mindestens gleich. Doch überlassen wir es unseren Buchstabengläubigen, sich aus dieser Schwierigkeit herauszuwinden. Für uns steht es fest, daß ein Mann seinen eigenen Tod nicht wohl wird erzählt haben.

Ebenso können die Worte „und dies sind die Könige, welche im Lande Edom herrschten, ehe denn die Kinder Israel einen König hatten“ (1 Mose 36, 31) doch nur geschrieben sein, als in Israel schon die Königsherrschaft eingeführt war, d. h. also lange Jahrhunderte nach Mose. Eben dasselbe gilt von der Gott in den Mund gelegten Verheißung, daß aus Abraham's rechter Nachkommenschaft „Könige hervorgehen sollen“ (1 Mose 17, 6; 35, 11).

Nun wird aber im Pentateuch von Mose durchgängig in der dritten Person gesprochen ganz wie von allen andern Personen, welche gerade auftreten; das Ich erscheint nur, wo ihm ausdrücklich Reden in den Mund gelegt werden wie eben auch bei allen andern Personen. Das Buch selbst macht gar keinen Anspruch darauf, von Mose geschrieben zu sein, und ohne die langen Reden, welche er im 5. Buche hält, wäre man wohl kaum auf einen so unglücklichen Gedanken gekommen, der auch nur in einem Zeitalter, welchem die Kritik ganz fremd war, feste Wurzeln schlagen konnte. Für uns würde die Autorschaft Mose's, und wäre sie viel älter und besser bezeugt, schon allein durch die Wunder und Widersprüche unmöglich werden, welche bei der Erzählung von Mose's eigenen Erlebnissen und Thaten vorkommen. Es hält schwer, zu begreifen, wie sich besonnene Forscher noch vorstellen können, daß ein unmittelbarer Schüler Jesu, Johannes, wenn auch im höchsten Alter, so weit alle klare Erinnerung verloren und doch dabei seine volle Verstandeskraft so gut behalten haben sollte, daß er im guten Glauben den Meister Unmöglichkeiten auf Unmöglichkeiten thun und ihn dabei des Schülers theologisches System in langen Reden kunstvoll darlegen lassen

konnte: aber es ist denn doch allzu viel gefordert, wenn gar Mose selbst die Wunder in Aegypten, den Durchgang durch's rothe Meer, seinen Umgang mit Gott und alles andere Wunderbare und zwar zum Theil in mehrfachen, einander widersprechenden Berichten erzählt haben soll, noch dazu zunächst für seine Zeitgenossen, die ihn doch genau hätten controllieren können.

Nachdem wir uns einmal von dem Traditionsglauben in einer Hinsicht los gemacht und dem Mose wenigstens den größeren Theil des Pentateuchs abgesprochen haben, sehen wir uns genauer um und fragen, ob denn überhaupt umfangreiche Stücke übrig bleiben, welche von ihm selbst herzurühren scheinen. Auch neuere Forscher haben diese Frage oft bejaht, indem sie zwar nicht die Erzählungen, wohl aber die Gesetze ganz oder doch zum großen Theil als wirklich Mosaisch ansehen. Für das dogmatische Prinzip ist natürlich eine solche Annahme eben so schlimm wie etwa die völlige Leugnung Mosaischer Bestandtheile, denn das Prinzip läßt eben als solches keine Modification zu; ein Rest von Autoritätsglauben hat nach keiner Seite hin Werth. Nur rein wissenschaftliche Gründe können hier maßgebend sein. Nach dem Pentateuch werden die Gesetze durchgehends von Gott dem Mose gegeben, damit dieser sie dem Volke bekannt mache; nur im letzten Buch redet Mose ohne directe Berufung auf Gott. Diese Gesetze sind nun aber in Form und Inhalt so verschiedenartig, daß sie unmöglich alle von demselben Verfasser herrühren können. Manche derselben beziehen sich ganz deutlich auf Verhältnisse weit späterer Zeit, und man erkennt also, daß wenigstens bei vielen die Anführung der Autorität Mose's eben nur eine Form ist wie die Nennung Gottes als des eigentlichen Gesetzgebers. Wir finden bei genauer Untersuchung eine Menge von Vorschriften, welche von ganz bestimmten individuellen Gesichtspunkten einer viel weiter fortgeschrittenen Zeit ausgehen, zunächst nur rein theoretisch waren und erst lange nach der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft wirklich practische Geltung erlangt haben, und doch werden auch sie von Gott und Mose hergeleitet. So verliert also diese Bezeichnung selbst ihr Gewicht, und wir sind ganz auf innere Gründe angewiesen, um die Abkunft der Gesetze zu erkennen. Nun sollte man allerdings meinen, daß von Mose,

welcher nach der israelitischen Tradition, soweit wir sie kennen, immer der große Ordner ist, dem die Satzungen in den Mund gelegt werden, wenigstens eine beträchtliche Menge echter Gesetze erhalten wäre. Jedoch wird diese Erwartung durchaus getäuscht. Je genauer wir untersuchen, desto mehr erkennen wir, daß das, was uns anfangs an den Gesetzen Mosaisch scheint, absichtlich gewählte Form der späteren Verfasser ist. So wird z. B., wenn darin vom Lager der Israeliten und vom heiligen Zelt (der Stiftshütte) die Rede ist, in Wirklichkeit auf die Stadt Jerusalem oder das ganze Land Israel und den Salomonischen Tempel hingedeutet. Verlegte man die Gesetze einmal in die Zeit, wo die Israeliten in der Wüste umherwanderten, so war dies ja eine sehr natürliche Form. Nun schließen aber die Gesetze durchgehends eben den Aufenthalt in der Wüste, auf dem sich das Volk auf's Kümmerlichste ernähren mußte, geradezu aus. Fast alle setzen deutlich ein ackerbauendes Volk voraus, zu dessen Hausthieren namentlich auch Rinder und Esel gehören, welche beide in der Wüste nicht hätten fortkommen können; sie betreffen ferner zum großen Theil einen glänzenden, opferreichen Gottesdienst mit einem festen Mittelpunkt, woran beim Nomadenleben in einem der ödesten Wüstenländer nicht hätte gedacht werden können. Kurz, wir sehen hier im Hintergrunde ganz andere Lebensverhältnisse als die, welche zu Mose's Zeit vorhanden waren. Auch die Voraussetzungen in Bezug auf den geistigen Zustand sind zum Theil andere, als wir sie für jene Zeit machen dürften. Namentlich ist hier das wiederholte Verbot der Verehrung Gottes unter einem Bilde ein Stein des Anstoßes, da neuere Forscher mit guten Gründen in der älteren Zeit nothwendig eine solche annehmen. Aus dieser Ursache wird es auch unthunlich, die Zehn Gebote dem Mose beizulegen („du sollst dir kein Bildniß noch irgend ein Gleichniß machen" u. s. w.), während es sonst allerdings wahrscheinlich wäre, daß man wenigstens diese kurzen Grundregeln israelitischer Religion und Moral auf Jenen selbst zurückzuführen hätte (natürlich ohne die weiteren Zusätze und Erläuterungen, mit denen diese Gebote in ihren beiden nicht ganz übereinstimmenden Fassungen 2 Mose 20 und 5 Mose 5 noch versehen sind). Nachdem sich nun einmal die Autorität,

welche die Gesetze überhaupt dem Mose zuschreibt, als trügerisch erwiesen hat, dürfen wir bei keinem einzelnen Gesetz den Mosaischen Ursprung einfach voraussetzen, sondern wir müssen jedesmal den Beweis dafür fordern. Ich zweifle sehr daran, ob sich dieser Beweis auch nur für ein einziges Gesetz streng führen läßt. Nach meiner Ansicht giebt es einige wenige kurze Bestimmungen, welche ihrem Inhalt — schwerlich auch ihrer Form nach — von Mose herrühren können; bei keinem ist diese Herkunft gewiß; bei der überwiegend großen Mehrzahl läßt sich das Gegentheil beweisen. Ueberhaupt ergiebt leider die Kritik des Pentateuchs, daß das herrliche, lebendige Bild des Mose, wie wir es namentlich im 2. und 4. Buche finden, keine geschichtlichen Züge trägt, sondern im Ganzen eine großartige Schöpfung Späterer ist. Von dem geschichtlichen Mose bleiben uns nur ganz wenige sichere Spuren: im Grunde wissen wir nur das gewiß von ihm, daß er Israel's Führer beim Auszug aus Aegypten gewesen ist und der religiösen Entwickelung seines Volkes einen mächtigen Anstoß gegeben hat. Dies sind die Punkte, auf welche die verschiedenen, sich sonst stark widersprechenden Traditionen immer wieder zusammenlaufen; auch sie mit einzelnen neueren Gelehrten zu bezweifeln, scheint mir schon deshalb unrichtig, weil dafür auch wenigstens ein ganz unabhängiges ägyptisches Zeugniß vorliegt.

Nun sahen wir aber schon oben, daß der Pentateuch eine sehr verschiedenartige Masse bildet, welche von vorn herein auf einen verschiedenen Ursprung hinweist. Nachdem wir uns nun überzeugt, daß Mose nicht der Verfasser des großen Werkes sein kann, werden wir um so weniger einen einheitlichen Ursprung voraussetzen. Diese Zweifel werden nun durch die Untersuchung vollständig gerechtfertigt. Wir finden nämlich im Pentateuch nicht bloß viele Wiederholungen, starke Widersprüche, abgerissene Stücke, auffallende Verschiedenheiten in der Darstellung und im Sprachgebrauch, welche eine einheitliche Herkunft ausschließen, sondern wir bemerken auch, daß sich oft getrennte Stücke ihrem Inhalt und ihrer Form nach deutlich so an einander schließen, daß sie nothwendig einer gemeinsamen Quelle entnommen sein müssen, während das sie Trennende nicht von derselben Herkunft sein kann. Je mehr wir nun dieser Erscheinung nachgehen, desto

mehr finden wir, daß durch den ganzen Pentateuch und das Buch Josua eine ziemlich beschränkte Zahl von Quellenschriften hindurchgeht, aus deren mosaikartiger Zusammensetzung eben das ganze Werk gebildet ist. Aufgabe der Kritik ist es, dies Geflecht wieder aufzulösen und die ursprünglichen Bestandtheile wiederherzustellen. Dabei bleibt natürlich immer noch zu erwägen, wie viel etwa der eigentliche Verfasser oder vielmehr Compilator an dem Wortlaut seiner Vorlagen geändert hat, was er aus eigenem Ermessen mag hinzugefügt haben, ferner ob er nicht gelegentlich noch einzelne andere Stücke, die nicht seinen Hauptquellen angehören, aufgenommen hat; auch ist die Möglichkeit zu bedenken, daß vielleicht in das im Ganzen fertige Werk noch von Späteren hie und da ein einzelnes Stück eingeschoben sein könnte. Alle diese Fragen vollkommen zu erledigen, ist die Kritik noch nicht im Stande gewesen. Auch weichen die Hypothesen selbst der sorgfältigsten und scharfsinnigsten Kritiker noch vielfach von einander ab und zwar nicht bloß in Nebensachen; doch ist auch auf diesem Felde schon manches schöne Resultat gewonnen, und in sehr wesentlichen Stücken herrscht unter allen namhaften Forschern ziemliches Einverständniß.

Allerdings hatten schon frühere Gelehrte einen verschiedenartigen Ursprung des Pentateuchs angenommen, aber Niemand hatte sich daran gewagt, diese Annahme ganz im Einzelnen durchzuführen, bis endlich ein Dilettant, ein französischer Arzt Namens Astruc diese Aufgabe wenigstens für das erste Buch Mose in die Hand nahm und seine Resultate veröffentlichte in dem Buche Conjectures sur les mémoires originaux Dont il paroit que Moyse s'est servi pour composer le Livre de la Genese. Bruxelles 1753. Astruc ging noch von dem Glauben an die Autorschaft Mose's aus, aber mit der glücklichen Inconsequenz, durch welche der gesunde Menschenverstand den dogmatischen Sätzen so oft die Spitze abbricht, nahm er doch nach dem Vorgange Anderer an, daß Mose Quellenschriften für die Zeit gehabt hätte, welche vor ihm lag, also für das ganze Buch Genesis. Nun bemerkte er, daß in der Genesis die Namen Gottes auffallend wechseln, indem in gewissen Stücken einfach „Gott" (hebräisch Elōhīm), in gewissen der Eigenname Jahve (mißbräuchlich

Jehova gesprochen; Luther nach älterem Vorgange „der Herr") steht und daß mit dieser Abwechselung andere Verschiedenheiten Hand in Hand gehen. Der scharfsinnige Mann kam hierdurch auf den Gedanken, daß diese Verschiedenheiten einfach aus der abwechselnden wörtlichen Benutzung zweier Quellen herrührte; und je weiter er nachforschte, desto mehr bestätigte sich ihm diese Ansicht. Verschiedener Schwierigkeiten wegen nahm er außerdem noch einige andere fragmentarische Quellen an, aber die Hauptsache blieb für ihn die Scheidung der beiden wichtigsten Quellen. Wie viel Irrthümer nun auch Astruc bei diesem ersten Versuch im Einzelnen machte und wie wenig Billigung auch manche seiner Hypothesen jetzt finden kann, so bleibt ihm doch das unsterbliche Verdienst, die Bahn eröffnet und schon eine Reihe wichtiger Fragen gelös't zu haben.

An Astruc schließt sich nun eine große Schaar fast ausschließlich deutscher Forscher, berufener und unberufener. Astruc's Ansichten wurden fort- und umgebildet, dabei aber auch vielfach ganz verdorben. Manche Kritiker setzten es sich ordentlich zum Ziel, möglichst viele, durchaus bruchstückartige Quellen herauszufinden. Das wesentliche Verdienst Astruc's, gerade durchlaufende, ausführliche Quellenschriften nachgewiesen zu haben, wurde von diesen Anhängern der Fragmentenhypothese ganz ignoriert. Doch ist diese Anschauung vom Ursprung des Pentateuchs seit geraumer Zeit ganz aufgegeben. Es bedarf kaum der Erwähnung, daß inzwischen die Ansichten Astruc's schon eine wesentliche Umbildung durch die allmählich um sich greifende Erkenntniß erfahren hatten, daß nicht Mose der Verfasser des Pentateuchs sein könnte. Von neueren Gelehrten, welche sich um die Quellenkritik des Pentateuchs und des Buches Josua bedeutende Verdienste erworben haben, nennen wir hier nur De Wette, Tuch, Ewald, Hupfeld, Knobel, Schrader und Graf. Im Ganzen hat sich die Untersuchung oft zu ausschließlich auf die Genesis gelenkt, denn ein sicheres Resultat kann über einen Theil des großen Buches nicht gewonnen werden, ohne daß man das ganze in Betracht zieht. Neben diesen Kritikern hat es bis auf den heutigen Tag nicht an Apologeten gefehlt, welche den altkirchlichen Standpunkt festzuhalten suchten; doch ist es jetzt kaum mehr möglich, dies voll-

ständig zu thun, und selbst ein so strengkirchlicher (aber dabei durchaus ehrlicher) Mann wie Delitzsch macht hier wie sonst der Kritik unter der Hand Zugeständnisse, welche das ganze Prinzip der neutestamentlichen und kirchlichen Autorität aufheben.

Wir wollen natürlich die Leser nicht mit Aufzählung der verschiedenen Ansichten über die Quellen des Pentateuchs ermüden; auch würde es uns viel zu sehr in's Einzelne führen, wenn wir ihnen die Sätze, hinsichtlich derer die neuere Kritik ziemlich einig ist, oder auch nur unsere eigene Ansicht über das Verhältniß der Quellen darlegen wollten. Wir wollen uns vielmehr mit einigen Hauptpunkten begnügen, welche hoffentlich hinreichen, die Ueberzeugung zu erwecken, daß hier nicht Willkür, sondern wissenschaftliche Gründe das Bestimmende sind.

Gleich im Anfang der Genesis finden wir eine doppelte Schöpfungsgeschichte. Die erste, von Cap. 1, 1 bis 2, 4 (oder genauer nur bis zur ersten Hälfte dieses Verses) gehend, giebt in streng systematischer Ordnung die Aufzählung der Schöpfungswerke mit großen Zügen in stehenden Formeln ohne ausmalendes Detail. Die zweite, welche mit Cap. 2, 5 (oder vielmehr 2, 4^{b}; der Anfang des zweiten Berichts ist mit dem Schlusse des ersten verschmolzen) beginnt, behandelt die Schöpfung der Welt nur kurz, dagegen ausführlicher die des ersten Menschenpaars und wendet sich dann zu einer tief durchdachten Lösung des ethischen Problems vom Ursprung der Sünde und des Uebels in Form einer Erzählung. Der Ton ist in dieser zweiten Geschichte ganz anders als in der ersten. Die systematische Ordnung fehlt, aber die Darstellung ist weit fließender, lebendiger und anschaulicher. Beide Berichte stimmen in wesentlichen Zügen überein wie z. B. darin, daß Gott allein die Welt in's Dasein ruft, daß zuerst ein einziges Menschenpaar geschaffen wird, von dem der Mann den Namen ādām „Mensch" führt, u. s. w. Aber daneben stehen auch große Abweichungen. Nach der ersten Erzählung schafft Gott an verschiedenen Tagen zuerst die Pflanzen, dann die Thiere und zwar diese in mehreren Abstufungen nach einander, und dann endlich den Menschen; nach der zweiten wird erst der Mensch geschaffen, darauf die Pflanzen und endlich die Thiere. Und dann, um Kleineres zu übergehen: nach Cap. 1

schafft Gott auf einmal das erste Menschenpaar, während Cap. 2 stark hervorhebt, daß der Mann erst allein da war. Die zweite Darstellung legt großes Gewicht auf das sittliche Band zwischen beiden Geschlechtern und läßt dem Mann, der sich nach einem Genossen sehnt, erst dann das Weib geben, nachdem ihm die Gesellschaft der inzwischen erst geschaffenen Thiere nicht genügt hat. Solche Differenzen kann für den Unbefangenen keine Harmonistik vertuschen. Ist ja schon die Wiederholung der Angabe, daß Gott den Menschen geschaffen, nachdem er vorher schon seinen Ruhetag gehalten, ein sicheres Zeichen dafür, daß wir hier zwei unabhängige Berichte haben. Dem Buchstabengläubigen bleibt im Grunde nur ein Ausweg: er muß annehmen, daß das im ersten Capitel genannte Menschenpaar ein ganz anderes ist als das im zweiten, wobei natürlich die Consequenz fordert, daß auch die Paradiesesthiere (Cap. 2, 19) andere sind als die am fünften und sechsten Tage (1, 20 ff.) geschaffenen. Freilich hat man sich in älteren Zeiten öfter zu jener Annahme eines doppelten Menschenpaares entschlossen, aber jetzt dürften unsere Orthodoxen doch wohl kaum Lust haben, diesen Rettungsanker zu ergreifen, um sich vor den Stürmen der Kritik zu sichern.

Wir können also sagen: gleich an der Schwelle der Genesis zeigt es sich, daß wenigstens zwei verschiedene Quellen vorhanden sind, und zwar müssen wir von vorn herein annehmen, daß die zweite Erzählung nicht etwa ein bloß zur Ergänzung der ersteren von ihrem Verfasser hinzugefügtes Stück, sondern daß sie durchaus selbständig ist. Ein späterer Compilator konnte so Ungleichartiges in gutem Glauben zusammensetzen: ein so origineller Schriftsteller wie der Verfasser des zweiten Schöpfungsberichts hätte das nicht selbst thun können. Dies Verhältniß von zwei parallel laufenden Erzählungen begleitet uns nun durch die ganze Genesis hindurch und weiter. Gar oft stimmen beide in wesentlichen Dingen überein, aber immer giebt es auch wieder starke Differenzen, so z. B. bei der Sündfluth, bei der Wanderung Jakob's nach Mesopotamien, wohin er nach dem einen Bericht auf Veranlassung seiner Eltern geht, um sich nach seiner Väter Sitte ein Weib aus der Verwandtschaft zu nehmen, während er nach dem anderen dahin vor seinem Bruder Esau flieht, bei den

ägyptischen Wundern und Plagen (nach dem einen Bericht sind es 9 resp. 8 [1], nach dem andern 6, die größtentheils in jenen 9 enthalten, aber im Einzelnen vielfach verschieden sind) u. s. w. So zeigen auch die beiden Reihen von vorsündfluthlichen Patriarchen, deren eine von Adam durch Seth auf Lamech und Noah (1 Mose 5) führt, während die andere von Adam durch Kain auf Lamech und ursprünglich auch auf Noah leitet (Cap. 4), so viel Uebereinstimmung in den Namen, daß man darin schon lange eine etwas verschiedene Gestaltung derselben mythischen Namenreihe gefunden hat.

Im Grunde hat übrigens für uns die Uebereinstimmung zweier Erzählungen mehr Interesse als die Differenz. Die Punkte, in welchen sie zusammenkommen, werden wir nämlich geneigt sein als wirkliche Bestandtheile volksthümlicher Ueberlieferung anzusehen, während die Abweichungen wenigstens sehr häufig auf individuellen Darstellungen der einzelnen Erzähler beruhen müssen.

Die Scheidung von zwei Hauptmassen in der Genesis und den nächstfolgenden Büchern ist das erste Ergebniß. Wir erkennen hierbei klar, daß die eine dieser Hauptmassen eine einheitliche Schrift ist, welche durchweg dieselbe Systematik und Formelhaftigkeit zeigt wie gleich das erste Capitel der Genesis, meistens nur kurze, umrißartige Angaben ohne ausmalende Schilderungen, aber eine gewisse Schwerfälligkeit und Weitläufigkeit des Ausdrucks hat und eine besondere Vorliebe für Aufzählung von Namen und für Zahlen hegt. Namentlich bemerkenswerth ist hier die mit der Schöpfung beginnende streng systematische (wenn auch natürlich fictive) Chronologie. Diese Quelle legt großen Werth auf eine stufenweise Entwicklung; dahin gehört auch, daß sie den höchsten Gottesnamen Jahve noch nicht den Erzvätern, sondern erst dem Mose offenbaren läßt. Eben deshalb vermeidet sie diese Bezeichnung Gottes ganz bis zu dem Augenblick, wo Gott diesen Namen verkündet (2 Mose 6, 2 ff.), um ihn von da an ganz ausschließlich zu gebrauchen. Hierauf beruht wesentlich der von Astruc zuerst genau beobachtete Wechsel der Gottesnamen in der Genesis.

[1] Die Verwandlung des Stabes in eine Schlange, welche in dem einen Bericht eins dieser ägyptischen Wunder ist (2 Mose 7, 8 ff.), wird in dem andern nämlich in eine etwas frühere Zeit verlegt (2 Mose 4, 2 ff.).

Dagegen ist die andere Masse nicht so gleichartig; in ihr lassen sich wieder zwei Hauptschriften unterscheiden, deren noch nicht ganz festgestelltes Verhältniß zu einander wir hier nicht näher besprechen wollen, die aber sicher schon zu einem ziemlich eng verbundenen Ganzen verarbeitet waren, ehe sie später mit der eben characterisierten Schrift vereinigt wurden. Von den Verfassern dieser beiden Werke gehört der eine (welcher durch den ganzen Pentateuch hindurch nicht Jahve, sondern blos „Gott“ zu sagen pflegt) ohne Zweifel dem nördlichen Reiche an. Für ihn ist daher Joseph, der mythische Stammvater der beiden Herrscherstämme Ephraïm und Manasse, der eigentliche Glanzpunkt der vormosaischen Zeit, wie nach ihm denn auch ihre Stammmutter Rahel die Lieblingsgattinn Jakob's ist, während nach der anderen Darstellung Lea, die Mutter Juda's, bevorzugt und z. B. im Gegensatze zu Rahel allein des ehrenden Begräbnisses an der Ruhestätte der Erzväter theilhaftig wird (1 Mose 49, 31). Die meisterhaft erzählte Geschichte Joseph's, die ihm fast allein angehört, zeigt uns, welch ein Dispositions- und Darstellungstalent dieser ephraimitische Schriftsteller besitzt.

Diese drei Hauptschriften lassen sich nun durch die vier ersten Bücher hindurch verfolgen, jedoch, wie wir schon angedeutet haben, so, daß sich die an der ersten Stelle characterisierte, systematische Quelle, welche wir mit andern Kritikern die **Grundschrift** nennen wollen (ohne daß wir damit den Begriff verbinden, daß alles Andere nur Ergänzung oder weniger wichtig wäre), viel leichter ausscheiden läßt, als die zweierlei Bestandtheile der nach ihrer Ausscheidung überbleibenden Masse von einander zu sondern sind. Der Grundschrift, die schon in der Genesis einiges Gesetzliche bringt, welches sie mit guter Ueberlegung in die vormosaische Urzeit verlegt, wie die Vorschriften über das Blutvergießen (1 Mose 9, 3 ff.) und namentlich das wichtige Beschneidungsgesetz (1 Mose 17), gehört nach meiner Ueberzeugung die große Menge der sehr gleichartig formulierten Ritualgesetze an, welche besonders das dritte Buch anfüllen. Sie giebt auch eine mit ermüdender Weitläufigkeit ausgeführte Darstellung des Baues der Stiftshütte und der Einrichtung des ganzen Gottesdienstes sowie die Zählung des Volkes.

Ueberall zeigt sich hier bei genauerer Untersuchung ein rein theoretischer Standpunkt, von welchem aus mit vollem Bewußtsein theils in Form von Erzählungen, theils von Gesetzen das ideale Bild israelitischen Staates und Gottesdienstes entworfen wird, welches in Wirklichkeit nie bestanden hat, noch hätte bestehen können. Dies gilt von der Einrichtung der Stiftshütte mit ihrem gewaltigen Aufwand von Edelmetallen und sonstigen Kostbarkeiten nicht minder als von den ungemein übertriebenen Zahlen der Israeliten und noch vielen anderen Dingen. Man muß überaus vorsichtig dabei zu Werke gehen, wenn man diese Angaben als Grundlagen für die Untersuchung der factischen Verhältnisse Israels benutzen will. Uebrigens macht sich in der Grundschrift eine starke Tendenz zu Gunsten der Priester im Centralheiligthum bemerkbar, womit in Wirklichkeit nur die Priester in Salomo's Tempel zu Jerusalem gemeint sein können.

Im Ganzen tritt die Erzählung in der Grundschrift mehr zurück; die meisten Erzählungen gehören den andern Quellen an, die freilich auch gelegentlich Gesetzliches geben, aber weit kürzer, weniger systematisch, mit viel geringerer Rücksicht auf das Aeußerliche des Gottesdienstes und offenbar zum Theil auf sehr alte Bücher oder doch bestimmt formulierte Rechtssätze gestützt.

Unter der weiteren Ueberarbeitung heraus läßt sich noch erkennen, daß auch im Buche Josua das Verhältniß der Quellen wesentlich dasselbe war wie in den vier ersten Büchern des Pentateuchs. Die Grundschrift, welcher die Darstellung eines idealen, gesetzlichen Zustandes überall die Hauptsache ist, beschrieb die Eroberung des Landes nur kurz und gab dann weitläufige Listen über die Vertheilung Paläſtina's unter die israelitischen Stämme, worauf sie allen Spuren nach mit kurzen Worten abschloß. Dagegen erzählten die anderen Berichte weit Mehr über die Eroberung selbst, und namentlich trat in ihnen noch klarer hervor, daß diese Eroberung durchaus kein rasch vollzogener, einheitlicher Act, sondern ein Jahrhunderte dauerndes, aus vielen partiellen Unternehmungen bestehendes, durch zahlreiche Mißerfolge unterbrochenes Vordringen war. Deutlich ist noch, mit welcher Vorliebe der Schriftsteller aus dem nördlichen Reich den Josua, den Helden von Ephraïm, schildert; ebenso verherrlicht er noch

am Schlusse des Buches wie schon in der Genesis Sichem, die alte Hauptstadt der Joseph-Stämme, während die Grundschrift gern Hebron, früher Juda's Hauptstadt, hervorhebt.

Wir haben uns nun zu denken, daß die Grundschrift mit der schon früher aus zwei Bestandtheilen gebildeten anderen Quellenschrift von einem Späteren, den man passend den Redactor nennt, zu einem Ganzen vereint ward. Glücklicherweise verfuhr dieser Redactor sehr mechanisch, indem er möglichst Wenig vom Wortlaut opferte und nur da Etwas ausließ, wo sich sonst entweder ganz augenfällige Widersprüche oder absolute, unmittelbar hinter einander folgende Wiederholungen ergeben hätten. Hie und da hat er allerdings ein wenig eingegriffen, eine Kleinigkeit geändert oder einen harmonistischen Zusatz gemacht; aber wie ängstlich er im Ganzen verfuhr, sehen wir daran, daß er den Sprachgebrauch der einzelnen Quellen z. B. rücksichtlich der Gottesnamen fast ohne jede Aenderung wiedergab. Nur eine solche mechanische Compilation hat uns die Möglichkeit gelassen, die Sonderung der beiden Hauptmassen oft bis auf einzelne Vershälften und Wörter durchzuführen und für ganze Partien den ursprünglichen Zusammenhang wiederzuerkennen. Freilich können wir die Scheidung nicht überall so scharf durchführen; der Zusammenhang ist zuweilen schon deshalb nicht herzustellen, weil die Quellenschriften hie und da nur lückenhaft erhalten sind: aber im Ganzen ist hier schon Viel erreicht, besonders in der Genesis. Weit schwieriger ist die Scheidung der beiden andern, schon früh organischer verbundenen Hauptbestandtheile.

Wir lassen es nun dahin gestellt, ob sich in den vier ersten Büchern noch einige Abschnitte finden, welche vom Redactor anderswoher genommen oder etwa noch später eingeschoben sind. Die Ansichten über diese Fragen gehen noch sehr aus einander, namentlich handelt es sich hier um den Ursprung einiger Stücke aus den letzten Abschnitten des 3. Buchs.

Einen wesentlich von dem übrigen Pentateuch verschiedenen Character trägt nun das 5. Buch, das Deuteronomium. Dieses stellt Mose dar, wie er am Schluß seiner Laufbahn, nachdem ihm schon das nahe Bevorstehen seines Todes verkündigt ist, an sein Volk lange Reden hält. Er ermahnt darin Israel

in eindringlicher Weise, an Gott und seinen Geboten festzuhalten, zählt diese Gebote zum Theil noch einmal wieder auf, fügt auch noch einige neue Bestimmungen hinzu und bekräftigt seine Worte mit der Verheißung reichen Segens für den Fall des Gehorsams und schweren Drohungen für den der Untreue. Das Buch zeigt einen sehr milden, humanen Sinn, aber daneben auch große Entschiedenheit und Rücksichtslosigkeit, wo es sich um die Bewahrung der Religion Israels handelt. Ein gewisser Idealismus erfüllt das Ganze; wir haben hier einen entschiedenen Fortschritt der religiösen Entwicklung gegenüber den früheren Büchern und erkennen deutlich den Einfluß der großen Propheten auf den Verfasser. Natürlich ist die Einführung Mose's als des Redenden nur eine schriftstellerische Form. Die Reden setzen durchaus andere Verhältnisse Israels voraus als die, welche zur Zeit Mose's bestanden. Der Zeitpunkt, wo Mose sterben soll, paßte im Grunde auch wenig zu so ausführlichen Reden. Wie man sich überhaupt das Halten solcher Reden an ein ganzes Volk vorstellen soll, weiß ich eben so wenig, als ich die Möglichkeit einer schriftlichen Bewahrung derselben begreifen könnte. Man ist denn auch allgemein darüber einverstanden, daß das Deuteronomium bedeutend später abgefaßt ist als der größte Theil des Pentateuchs.

Nun erzählt uns das 2. Buch der Könige (22, 3 ff.), daß im 18. Jahre des Königs Josia (622 v. Chr.) der hohe Priester Hilkia und der „Schreiber" Safan das „Gesetzbuch" oder das „Bundesbuch" im Tempel aufgefunden und dem Könige gebracht hätten. Der König wäre bei der Lectüre desselben auf's Heftigste erschrocken und hätte dann eine völlige Reform des Gottesdienstes und des Lebens gemäß den Vorschriften des Buches angeordnet. Dies paßt Alles ganz besonders auf das Deuteronomium, dessen heftige Drohungen gegen den Götzendienst und alles abgöttische Wesen den König wohl erschrecken konnten, während derartige Stücke sonst im Pentateuch nur vereinzelt vorkommen. Auch die von Josia durchgeführte Concentrierung des Cultus auf das einzige Heiligthum in Jerusalem beruht auf dem Deuteronomium, welches auf diese Concentrierung großen Werth legt, aber auch Anweisungen giebt, welche dieselbe practisch möglich machen; es

erlaubt nämlich gegen die alte Sitte, auch solches Vieh zu essen, welches ohne Opfergebräuche einfach geschlachtet war. Dazu sprechen manche Erscheinungen in Inhalt und Sprache dafür, daß das Deuteronomium eben um jene Zeit verfaßt sein muß. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß es gerade zu dem Zweck geschrieben ist, eine solche Reform zu bewirken, wie sie damals erfolgt ist. Der Umstand, daß der hohe Priester es im Tempel findet, spricht jedenfalls dafür, wie denn das Buch nicht wohl anders als in Jerusalem verfaßt sein kann. Da, wie wir sahen, Mose selbst diese Reden nicht gehalten haben kann, so ist die Schrift jedenfalls pseudonym; aber solche Fälle müssen wir bei den Hebräern ganz anders beurtheilen als bei uns. Der Verfasser (der Deuteronomiker) wußte, daß er unter Mose's Namen für seinen edlen Zweck weit besser wirken könnte als unter seinem eigenen, und in einer Zeit, welche kein Autorenrecht kannte, fand er darin die genügende Berechtigung zur Annahme des fremden Namens.

Zu dieser Ansicht stimmt nun, daß von dieser Zeit an die Benutzung des Deuteronomiums bei andern Schriftstellern deutlich wird, namentlich bei Jeremia, während wir früher keine Spur von einem Anklang an jenes Buch entdecken können. Die etwas breite, aber warm paränetische Sprache des Deuteronomiums hat denn auch auf die Späteren einen großen Einfluß geübt und ist vielfach von ihnen nachgebildet. Sie ist so eigenthümlich und unterscheidet sich besonders von der in den früheren Büchern des Pentateuchs vorkommenden so sehr, daß wir danach die Stücke scharf abtrennen und bestimmen können, wo der Deuteronomiker anfängt zu schreiben und wo er aufhört.

So können wir auch mit Entschiedenheit behaupten, daß er noch das ganze Buch Josua umgearbeitet und ihm die jetzige Form gegeben hat. Denn er begnügte sich nicht bloß mit der Einschiebung der großen Reden in den schon fertigen Pentateuch, sondern er behielt auch den Abschluß von Mose's Laufbahn und die Zeit Josua's bei; während sich aber in den vier ersten Büchern keine Spur von seinem Eingreifen zeigt, hat er das Ende Mose's und das Leben Josua's ganz selbständig gestaltet, so daß wir zwar noch deutlich die früheren Quellenschriften durchmerken,

aber bloß in Umrissen und nur hie und da noch im Wortlaut. Im Ganzen ist die Verarbeitung so frei, daß er seine Vorlagen nur als Stoff benutzt, um ihn nach seinen Gesichtspunkten zu behandeln. Dem Deuteronomiker kommt es viel weniger auf die Geschichtserzählung und die Darstellung der Vertheilung des Landes an als auf die rein religiösen Zwecke. Er bringt daher vielfach Ermahnungen an, und während er die älteren Bücher in Manchem verkürzt, dehnt er sie da, wo es für seine paränetischen Zwecke passend erscheint, ganz selbständig aus. Die Geschichte ist ihm mindestens eben so sehr wie irgend einem der früheren Darsteller nur ein passendes Mittel, um seine religiösen Gesinnungen darzulegen, und darum braucht er sich nicht zu scheuen, seine Quellen nach eigenem Ermessen auch hinsichtlich der erzählten Ereignisse abzuändern.

Hinter dem Buche Josua finden wir den Deuteronomiker selbst nicht wieder. Die Spuren, welche man in den Büchern der Könige von seiner Hand hat finden wollen, beruhen auf Nachahmungen, da er schon aus chronologischen Gründen hier nicht gut thätig gewesen sein kann. Er hat vielmehr mit dem Buche Josua sein Werk abgeschlossen. Vielleicht hat er übrigens zuerst den Josua vom Pentateuch abgetrennt und ersteren zu einem selbständigen Werke gemacht.

Das Deuteronomium setzt entschieden schon die älteren Bücher des Pentateuchs voraus, und zwar besaß sein Verfasser, wie wir aus den abwechselnden Beziehungen auf die verschiedenen Quellenschriften derselben vermuthen müssen, diese Bücher schon zusammengearbeitet und wesentlich in derselben Gestalt wie wir. Demnach muß also der Redactor der vier Bücher (und des ursprünglichen Josua) vor ihm gelebt haben, und die Quellen selbst müssen also wieder noch älter sein. Nun haben schon die ältesten Propheten wie Joel und Amos (um 800 v. Chr.) Anspielungen auf einzelne Stellen aus diesen Schriften, denen dadurch ein hohes Alter vindiciert wird. Allerdings sind solche Anspielungen seltener und weniger sicher bei der s. g. Grundschrift, deren ganzer Character für die Propheten weit weniger Sympathisches haben mußte als der der anderen Quellen; aber wenn auch die herrschende Annahme, daß die Grundschrift nothwendig älter sein müsse als

die andern Quellenschriften, unhaltbar ist, so kann jene doch aus manchen Gründen auch nicht viel jünger sein. Nun setzt die Grundschrift das Bestehen des Königthums und des Tempels in Jerusalem mit prächtigem Cultus und großer Priesterschaft voraus; sie setzt auch voraus, daß der vorsalomonische Zustand des Gottesdienstes ziemlich vergessen sein mußte: das Alles verweist sie in's 10. oder eher in's 9. Jahrhundert v. Chr. und aus dieser Periode müssen die älteren Bestandtheile des Pentateuchs überhaupt stammen. Das ist immerhin eine sehr alte Zeit, wenn auch um ein Beträchtliches später als die des Mose.

Wir haben übrigens schon angedeutet, daß alle diese Schriften auf noch ältere Quellen Bezug nehmen und sie sogar bei Gelegenheit wörtlich benutzen. So haben wir einige Bruchstücke uralter Lieder, wie denn für ein solches „das Buch der Kriege Jahve's" als Quelle geradezu citiert wird (4 Mose 21, 14)[1]. Ebenso wird Josua 10, 13 „das Buch des Rechtschaffenen" angeführt, in welchem nach 2 Sam. 1, 18 auch ein Lied David's stand, das mithin frühestens zur Zeit dieses Königs geschrieben sein kann. Ferner benutzten die Hauptquellen noch alte Rechtsbücher, deren Bruchstücke, wie sie uns jetzt erhalten sind, aber manche Spuren der Ueberarbeitung tragen, und noch einiges Aehnliche. Aber im Ganzen treten diese alten schriftlichen oder mündlich fest formulierten Quellen zurück gegen die Masse der rein mündlichen Tradition und der selbständigen Darstellung der Verfasser. Von den Gedichten sind nach meiner Ueberzeugung einige von den Schriftstellern selbst gedichtet und ihren Hauptpersonen in den Mund gelegt. Noch der Deuteronomiker hat ein zwar fremdes, aber nicht sehr viel älteres prophetisches Lied (5 Mose 32) in sein Buch aufgenommen und, wohl in gutem Glauben, dem Mose selbst beigelegt.

Wollen wir auch auf wirkliche und direct vorhandene Stücke von Mose selbst verzichten, so werden wir doch durch die Liederfragmente in 4 Mose 21 bis in Mose's Zeit geführt. Wir kommen also zu dem Schluß, daß der Pentateuch ein Denkmal

[1] Welch einen Unsinn ergäbe es, wenn wir mit der alten Ansicht Mose als Verfasser annähmen, der sich hier für seine eigenen Thaten auf eine schriftliche Quelle beriefe!

der Arbeit langer Jahrhunderte ist. Auch wo wir nicht den Wortlaut der ältesten Quellen nachweisen können, bleibt ihr Einfluß doch unbestritten. In der That, eine würdigere Ansicht von diesem Buche als die, welche es in mechanischer Weise einem einzigen Manne inspiriert werden läßt! Seiner Hauptmasse nach gehört allerdings der Pentateuch in die Königszeit und zwar abgesehen vom Deuteronomium in den früheren Theil dieser Periode.

Noch weiter herunterzugehen, sehe ich nun aber keine Veranlassung. Allerdings ist seit Jahrhunderten immer wieder der Gedanke aufgetaucht, daß erst Esra den Pentateuch vollendet habe. Esra gilt den Juden als Wiederhersteller des Gesetzes, und das ist er nach den uns vorliegenden Daten auch in dem Sinne gewesen, daß von ihm das eigentliche starr buchstabengläubige Judenthum ausgeht, indem er dafür sorgte, daß der Pentateuch unverbrüchliches Staats- und Religionsgesetz wurde, so wenig auch in mancher Hinsicht dessen Bestimmungen für die ganz veränderten Zeitverhältnisse mehr paßten. Wenn es nun später heißt, Esra habe die verlorenen heiligen Schriften durch Inspiration wiederhergestellt, so ist das bloß der Ausdruck dafür, daß er den Pentateuch wirklich in's Leben geführt hat. Aber ihm selbst ist das Gesetzbuch schon etwas Gegebenes, dessen Nichtbeachtung ihn auf's Tiefste bekümmert: er ist ein Restaurator, kein Schöpfer. Eine schöpferische Natur hätte gewiß viele Gesetze ganz anders den veränderten Bedürfnissen angepaßt, hätte manche Gesetze ganz abgeschafft, welche unpractisch geworden oder nie practisch gewesen waren, weil sie eben vorher nur theoretisch bestanden. Daraus, daß sich erst seit Esra's Zeit die thatsächliche Geltung mancher Gesetze des Pentateuchs nachweisen läßt, dürfen wir noch nicht schließen, daß sie erst damals entstanden wären. Es ist eine ganz falsche Auffassung, daß die Bestimmungen des Gesetzbuches von Alters her practisch ausgeführt oder daß es nur eine Codification bestehenden Rechts gewesen wäre; vielmehr enthielt es viel rein Theoretisches, an dessen Verwirklichung man erst denken konnte, nachdem das Buch als solches die Geltung eines heiligen und unverbrüchlichen gewonnen hatte. Dieses Ansehen des Pentateuchs hat aber erst Esra wirklich

durchgesetzt, und insofern, nicht hinsichtlich der äußeren Gestalt ist er der Vollender dieser Gesetzgebung. Die Gestalt, in welcher wir die fünf Bücher Mose und das Buch Josua lesen, ist ihnen im Wesentlichen nach Allem, was wir wissen können, schon durch den Deuteronomiker gegeben.

Manchem Leser wird sich vielleicht ein Zweifel erheben, ob nicht die von uns mehrfach berührte Scheidung der Quellen ziemlich willkürlich erfunden sei. Daß freilich in Fällen wie den beiden Schöpfungsgeschichten wirklich zwei deutlich trennbare Stücke verschiedener Herkunft vorliegen, wird nun wohl jedem Unbefangenen einleuchten; aber anders steht die Frage da, wo die einzelnen Stücke wie kleine Mosaiksteine durch einander geschoben sind, so daß man auf den ersten Blick eine einheitliche Erzählung zu sehen glaubt, in der dann allerdings gewöhnlich eine etwas weitläufige Ausdrucksweise angenommen werden muß, während sich bei schärferer Betrachtung zwei, wenn nicht mehr, parallel laufende Berichte herausstellen. In solchen Fällen liegen freilich auch bei der größten Besonnenheit Irrthümer im Einzelnen sehr nahe, zumal grade in derartigen Stücken der Redactor zur Ausgleichung augenscheinlicher Schwierigkeiten hie und da etwas stärker eingegriffen haben wird. Jedoch lassen sich auch bei derartigen Abschnitten oft überraschende Resultate erlangen, welche die Gewähr ihrer Richtigkeit in der Vollständigkeit und dem festen Zusammenhang der einzelnen, als selbständig ausgeschiedenen Berichte tragen. Ein besonders anschauliches Beispiel liefert die Geschichte der Sündfluth, von welcher wir zwei in sehr wesentlichen Stücken von einander abweichende, aber vom Redactor ganz zusammengeschobene Darstellungen haben, deren bloße Lectüre jeden unbefangenen Leser von der Richtigkeit der kritischen Scheidung überzeugen muß. Ich bedaure, daß dies Stück etwas zu lang ist, als daß ich es hier, in seine beiden Bestandtheile zerlegt, abdrucken lassen könnte[1].

[1] Ich verweise den Wißbegierigen auf die „Studien zur Kritik und Erklärung der biblischen Urgeschichte" von Eberh. Schrader (Zürich 1863), wo er S. 184 ff. die beiden Berichte gesondert in deutscher Uebersetzung findet. Ich stimme hier mit dem Verfasser in der kritischen Scheidung fast bis in's Kleinste überein.

Doch will ich wenigstens ein Beispiel solcher Zerlegung einer anscheinend einheitlichen Geschichte geben. 4 Mose 13 wird die Aussendung der Kundschafter in's Land Kanaan erzählt. Hier ist nun der Bericht nach der einen Quelle (der Grundschrift) folgender:

4 Mose 13, 1) „Und der Herr redete mit Mose und sprach: 2) „sende Männer aus, die das Land Kanaan erkunden, das ich den Kindern Israel geben will; je einen Mann aus jedem Stamm sollt ihr senden, alle Stammesfürsten." 3) Und Mose entsandte sie von der Wüste Paran nach dem Worte des Herrn; lauter Häupter der Kinder Israel waren es. 4) Und das sind die Namen u. s. w. (folgen bis Vers 15 die Namen der zwölf Männer). 16) Dies sind [also] die Namen der Männer, die Mose aussandte, das Land auszukundschaften, und Mose nannte [bei dieser Gelegenheit] den [dabei befindlichen] Hosea Sohn des Nun Josua. *17) Und[1] Mose sandte sie, das Land Kanaan auszukundschaften. 21) Und sie zogen hinauf und kundschafteten das Land aus von der Wüste Zin bis nach Rehob in der Richtung nach Hamath, 25) und kehrten zurück vom Auskundschaften des Landes nach Verlauf von 40 Tagen *26) und kamen zu Mose und zu Aaron und zu der ganzen Gemeinde der Kinder Israel nach der Wüste Paran. *32) Und sie brachten ein böses Gerücht über das Land, welches sie ausgekundschaftet hatten, unter die Kinder Israel, indem sie sprachen: „das Land, welches wir durchzogen haben, es auszukundschaften, ist ein Land, das seine Bewohner frisset (d. h. sehr ungesund)"" u. s. w.

Dagegen lautet der damit vermengte, aber ganz heterogene Bericht:

4 Mose 13,* 17)[2] „Und er [Mose] sprach zu ihnen [den Kundschaftern]: „zieht hinauf dort in's Südland und auf's Bergland 18) und besehet das Land, wie es ist, und das Volk, das darin wohnet, ob es stark oder schwach, wenig oder viel ist,

[1] Die Verse, welche zum Theil dem einen, zum Theil dem andern Bericht angehören, bezeichne ich mit einem *.

[2] Der Redactor hat natürlich die bloße Wiederholung der Angabe, daß Mose die Männer ausgeschickt, vermieden und deshalb den Anfang dieses zweiten Berichts weggelassen.

19) und wie das Land ist, darin es wohnt, ob es gut oder schlecht, und wie die Städte sind, darin es wohnt, ob offene Lager oder Festen, 20) und wie das Land ist, ob es fett oder mager, ob Bäume darin sind oder nicht; faßt euch ein Herz und nehmt einige Früchte des Landes mit." Es war aber eben um die Zeit der ersten Trauben. 22) Und sie zogen hinauf in's Südland und kamen bis Hebron; da waren Ahiman, Sesai und Thalmai, die Enakskinder [Riesen]. Hebron aber war sieben Jahre vor Zoan in Aegypten gebaut. 23) Und sie kamen bis an den Bach Eskol und schnitten dort eine Rebe mit einer Weintraube ab und trugen sie an einer Stange zu Zweien, auch Granatäpfel und Feigen. 24) Den Ort nennt man Bach Eskol [Traubenbach] wegen der Traube, welche die Kinder Israel dort abschnitten. *26) Und sie kamen nach Kades und erstatteten ihnen Bericht und zeigten ihnen die Früchte des Landes[1] 27) und erzählten ihm [dem Mose] und sprachen: „wir sind in das Land gekommen, dahin du uns sandtest, und wirklich fließt dort Milch und Honig, und das sind seine Früchte. 28) Allein das Volk, das darin wohnt, ist stark, die Städte sind sehr fest und groß, und auch Enakskinder haben wir da gesehen. 29) Die Amalekiter wohnen im Südland, die Hethiter, Jebusiter und Amoriter im Bergland, die Kanaaniter am Meer und längs des Jordans." 30) Kaleb aber beschwichtigte das Volk gegen Mose und sprach: „wir wollen hinaufziehen und es einnehmen, denn wir sind im Stande, es zu gewinnen." 31) Jedoch die Männer, welche mit ihm hinaufgezogen waren, sprachen: „wir sind nicht im Stande, gegen das Volk zu ziehen, denn es ist uns zu stark, *32) und alles Volk, das wir darinnen sahen, besteht aus hochgewachsenen Leuten, 33) ja wir sahen auch Riesen daselbst, Enakskinder, die zu den Riesen gehören; und wir waren in unsern Augen [gegen sie] wie Heuschrecken, und also waren wir [auch] in ihren Augen"" u. s. w.

Man erkennt hier deutlich zwei verschiedene Berichte: nach dem einen werden die Kundschafter in's ganze Land geschickt und durch-

[1] So gewiß es ist, daß in V. 26 Bestandtheile aus beiden Relationen gemischt sind, so ist doch die Vertheilung der Worte hier nicht in allen Stücken sicher; Einiges hat hier der Redactor unzweifelhaft geändert.

ziehen es auch bis an seine äußerste Gränze, Rehob am Libanon, in der Richtung nach Hamath d. h. nach Norden; nach dem andern sollen sie bloß in's Südland und Bergland gehen d. h. in das südliche Gebiet des Stammes Juda, sie kommen deshalb auch nur bis Hebron und den Bach Eskol (bei Hebron) d. h. eben in die Mitte des altjudäischen Landes. Nach dem einen Bericht klagen sie das Land als ungesund an, nach dem andern schildern sie es als sehr fruchtbar, aber seine Bewohner als unüberwindlich und riesenhaft. Dazu kommen noch kleinere Differenzen.

Man sieht, die Kritik richtet sich namentlich darauf, den wahren Zusammenhang zu entdecken. Nun wäre dies Unternehmen freilich fast ganz hoffnungslos bei einzelnen, abgerissenen Stücken, aber der Zusammenhang, wenn auch mitunter jetzt gestört, geht doch durch die ganzen Bücher hindurch; wir können also Sprache, Anschauung und Tendenz der einzelnen Quellen erkennen und danach in den einzelnen Fällen wieder eine Entscheidung fällen. Durch eine sichere Beobachtung wird die andere herbeigeführt, die gewonnene Einsicht über die Zusammensetzung eines Stücks führt zu neuen Einsichten hinsichtlich anderer. So wird z. B. unsere Zerlegung des eben gegebenen Capitels wesentlich gestützt durch gewisse Stellen des Buches Josua, welche nur auf den letzten Bericht zurückweisen und u. A. erzählen, wie Kaleb, der allein den Muth nicht verloren hatte, dafür eben die reiche Gegend von Hebron als Eigenthum gewann und die Riesen, vor denen die Andern verzagt waren, ausrottete.

Nicht immer ist es übrigens bis jetzt gelungen, so stark durch einander gemischte Stücke wie das angeführte mit einiger Sicherheit wieder auf ihre Elemente zurückzuführen. Doch ist zu bemerken, daß eine derartige Verquickung heterogener Bestandtheile im Ganzen nicht sehr häufig ist. Meistens sind die einzelnen kleinen Abschnitte in sich ziemlich ungemischt. Es versteht sich natürlich von selbst, daß auch rein sprachliche Gründe bei der Quellenkritik eine große Rolle spielen, daher nur ein der Ursprache Kundiger auf diesem Gebiete gründlich arbeiten kann.

Der höchste Werth des Pentateuchs besteht nicht in seinen rein geschichtlichen Nachrichten. Denn die eigentlich historischen

Ergebnisse sind vor der Kritik der neueren Zeit ganz erstaunlich zusammengeschmolzen. Die ganze Genesis enthält außerordentlich wenige Angaben, die so, wie sie dastehen, geschichtlich wären. Daß die Erzählungen von der Schöpfung, Sündfluth und ähnlichen Dingen nicht geschichtlich sind, bedarf keiner weiteren Darlegung, aber auch von den zum Theil reich ausgeführten Berichten über die Erzväter bleiben nach unserer Ueberzeugung nur wenige Daten bezüglich der Verhältnisse alter Völker und Stämme als Kern übrig. Die in der Genesis vorkommenden Personen sind mit Ausnahme von ein paar edomitischen Königsnamen in der Liste 1 Mose 36, 31 ff. sämmtlich unhistorisch. Sie sind entweder Personificationen der von ihnen abgeleiteten Völker und Stämme wie z. B. die 12 Söhne Jakob's, welche die geschichtlich bestehenden Stämme Israel's repräsentieren, oder sonstige mythische Wesen, von denen einige auf einer gewissen Reflexion beruhen, z. B. der Urmensch Adam, der als Enos (d. h. auch „Mensch" wie Adam) in der Reihe der Väter 1 Mose 5, 6 ff. noch einmal vorkommt. Allerdings gelangen wir in den folgenden Büchern des Pentateuchs und im Josua auf festeren Boden, da sich hier wenigstens die Umrisse großer geschichtlicher Ereignisse, hie und da sogar Andeutungen über Einzelheiten derselben erkennen lassen, aber im Ganzen können wir auch hier nicht vorsichtig genug sein.

Dagegen ist uns gerade die Genesis unschätzbar durch die darin enthaltenen Mythen. Wir haben über diesen Punkt schon oben (S. 9 ff.) gesprochen und ermahnen hier nur noch einmal, die selbständig gestaltende Thätigkeit der einzelnen Erzähler bei der Darstellung nicht zu ignorieren.

Wir bemerkten auch schon oben, daß die Religion und ganze Denkweise der Hebräer den altüberlieferten Stoffen eine ganz besondere Gestalt giebt. Dies zeigt sich ganz besonders bei den Personen der drei Erzväter, vorzüglich des Abraham, der, ursprünglich wahrscheinlich ein göttlich verehrtes Wesen, unter dem Einfluß des Monotheismus ein gottgeliebter, friedlicher, frommer Mann, ein echtes Vorbild für den Hebräer wurde, zu dem nicht leicht die Ueberlieferung anderer Völker ein würdiges Seitenstück liefern kann. Ebenso bildete die Religion auch die Anschauung

von den Cultusgebräuchen um: aus dem alten Stein-Fetisch, dem man einst nach echt semitischer Weise in Bethel (d. i. Haus Gottes) göttliche Ehre erwiesen hatte, wurde ein Stein, den Jakob zum Andenken an eine Gotteserscheinung errichtet hatte; diese höchst bezeichnende Umwandlung lernen wir aus verschiedenen, von einander unabhängigen Berichten der Genesis kennen. Gewisse Stücke altreligiösen Glaubens sind dagegen bis auf wenige Spuren verloren gegangen; zu diesen gehören wahrscheinlich einige Namen vorsündfluthlicher Patriarchen wie namentlich der Henoch's, dessen Leben von 365 Jahren noch andeutet, daß er einst in irgend einer Beziehung zur Sonne und zum Sonnenjahre von 365 Jahren gestanden hatte. Uebrigens herrscht hier begreiflicherweise viel Dunkelheit, und der positive ursprüngliche Gehalt solcher religiöser Mythen und Mythenreste ist nur sehr selten mit einiger Sicherheit zu ermitteln.

Sehr wichtig ist auch grade die Genesis für die Ethnographie. Die systematisch geordneten Völkerverzeichnisse (namentlich das 10. Cap.) sind eine sehr werthvolle Geschichtsquelle. Nur müssen wir uns bei ihrer Benutzung immer klar zu machen suchen, welche Kenntnisse der Verfasser oder seine Gewährsmänner haben konnten, und von welchem Gesichtspunkte aus er seine Verzeichnisse ordnete, damit wir nicht in den Fehler einiger Neueren verfallen, dem alten Hebräer ein wissenschaftliches System der Völkerkunde oder gar Linguistik, wo möglich über die ganze Erde hin, zuzuschreiben.

Welch ein cultur- und religionsgeschichtliches Material sowohl in den einfachen Erzählungen wie in den Gesetzen des Pentateuchs liegt, bedarf keines näheren Beweises. Doch wiederholen wir auch hier die Warnung davor, den individuellen Standpunkt des einzelnen Verfassers zu übersehen, damit man nicht das, was er etwa als Wunsch in die Form eines Gesetzes kleidet und was erst spät wirklich als Gesetz befolgt ist, als altes Volksrecht betrachte. Ebenso sind die überaus werthvollen Angaben über die Vertheilung Kanaan's unter die israelitischen Stämme doch mit großer Reserve zu benutzen, da auch in ihnen Einiges vom Standpunkt einer gewissen Theorie aus idealisiert ist.

Einen ganz besonderen Reiz empfängt der Pentateuch wenig-

stens in großen Abschnitten durch die Form seiner Darstellung. Die zum großen Theil kindlich einfachen Gemälde, welche er uns aufrollt, fesseln auch den gebildetsten Geschmack. So weit meine Kunde reicht, hat kein Religionsbuch der Welt Erzählungen, welche denen der Genesis und zum Theil auch der mittleren Bücher des Pentateuchs an die Seite gestellt werden könnten; höchstens kann man einige andere Stücke des Alten Testaments hiermit vergleichen. Dieser Reiz verliert nicht im Geringsten durch die Kritik: die Erzählung vom Sündenfall (1 Mose 3), von Elieser's Brautwerbung (ebend. 24), von Abraham's Gastfreiheit (ebend. 19), von Joseph's Leiden und Thaten (ebend. 37 und 39 ff.), von der Gesetzgebung auf dem Sinai (2 Mose 19) und noch manche andere werden stets Muster der Darstellung bleiben, und keine spätere Zeit kann den Hauch kindlicher und doch kräftiger Religiosität nachahmen, der über ihnen allen liegt.

Allerdings wechseln mit diesen herrlichen Abschnitten auch andere, die weniger reizvoll oder gradezu trocken sind. Diese letzteren stammen größtentheils aus der Grundschrift, welche nicht bloß da, wo es der prosaische Stoff mit sich bringt, sondern auch sonst nicht eben lebendig, anschaulich und warm zu reden pflegt und in ihrer Darstellung entschieden hinter den andern alten Hauptquellen zurücksteht; aber auch sie hat ihren Glanzpunkt, und zwar gleich im Anfange, in dem bei aller systematischen Anlage großartigen Schöpfungsbericht. Auch die Paränesen und Vorschriften des Deuteronomiums, obwohl stellenweis etwas gedehnt und sich oft wiederholend, zeichnen sich doch vor andern derartigen Stücken durch Kraft und Innigkeit aus und ergänzen den Pentateuch auch in dieser Hinsicht in sehr würdiger Weise.

So bildet also der Pentateuch eine lebensvolle Welt im Kleinen, wohl geeignet dazu, als religiöse Grundlage eines einfachen Volkes zu dienen, namentlich wenn man neben ihm in frei verständiger Weise die Schriften der großen Propheten benutzte. Allerdings walten die rituellen Vorschriften, welche aus der Grundschrift entnommen sind, gar zu sehr vor, und sie sind es vorzüglich, an welche die spätere Zeit, die das frische Geistesleben verloren hatte, hauptsächlich anknüpfte. Obwohl schon Josia den Pentateuch zur Richtschnur seiner Herrschaft erkor, so

macht doch selbst der nichts weniger als freidenkende Ezechiel noch einen freien Gebrauch von ihm und ersetzt mehrere seiner Vorschriften durch andere. Erst Esra erhob, wie wir sahen, den Pentateuch zum eigentlichen Gesetzbuch. Damit beginnt das Schreckbild des starren „Gesetzes", welches die jüdische Menschheit so gewaltig gequält hat und dem Wachsthum des Christenthums so förderlich gewesen ist, das Befreiung von diesem Joch verhieß. Für den Buchstabenglauben ist allerdings dies Joch unabweislich; aber es wäre thöricht, die Verfasser des Pentateuchs für die Aengstlichkeit der Nachwelt verantwortlich zu machen. Erst die Geistesfreiheit der modernen Zeit, nach langem Ringen mit Anknüpfung an die hellenische Bildung errungen, kann auch dies alte Denkmal unbefangen beurtheilen und sich daran ohne Aberglauben erfreuen.

Die Eintheilung des Pentateuchs in fünf Bücher ist nicht grade in seinem Wesen begründet. Nur zwischen dem ersten und zweiten wie zwischen dem vierten und fünften Buche ist ein wirklicher Absatz, nicht aber zwischen dem zweiten und dritten, dem dritten und vierten. Wir kennen den Ursprung dieser Eintheilung nicht, doch muß sie ziemlich alt sein, da sie im hebräischen Text der Juden und dem der Samaritaner wie auch in der alten griechischen Uebersetzung ganz gleichmäßig ist.

Wir besitzen nämlich vom Pentateuch zwei vielfach von einander abweichende Texte, den bei den Juden und den bei den Samaritanern gebräuchlichen, und einen dritten repräsentiert uns die alte griechische Uebersetzung. Es ist jetzt allgemein anerkannt, daß der jüdische Text bei Weitem der beste ist. Der samaritanische enthält sehr viele offenbare Fehler, von denen sich der größte Theil auf absichtliche Aenderungen zurückführen läßt, die freilich zu verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Gesichtspunkten aus vorgenommen sind. Eine Menge dieser Aenderungen zeigt nun auch die griechische Uebersetzung. Diese Thatsache, an welche man die seltsamsten Hypothesen geknüpft hat, ist erst in neuester Zeit, namentlich durch Geiger, aufgeklärt. Er hat erkannt, daß man in früherer Zeit lange nicht so ängstlich mit den heiligen Büchern umging als später. Man hob vermeintliche und wirkliche Schwierigkeiten durch Textänderungen

und glich durch solche nicht selten die Widersprüche der alten Schriften mit den Ansichten der Gegenwart aus. Das geschah bei den Juden wie bei den Samaritanern; manche Textänderungen wurden in den im gemeinen Gebrauch befindlichen Exemplaren ganz gewöhnlich, und so kam es, daß man in Alexandria aus einer Handschrift übersetzte, welche mancherlei Aehnlichkeit mit den bei den Samaritanern gebräuchlichen hatte. Freilich nahmen die Samaritaner außerdem mit ihrem Text noch manche andere Veränderungen vor, welche speziell im samaritanischen, antijudäischen Sinne waren. Glücklicherweise legten die Juden in Palästina, als sich später das Bedürfniß nach einem einheitlichen Text bemerklich machte, für den Pentateuch eine ganz vorzügliche Handschrift zu Grunde, welche von Aenderungen der genannten Art ganz oder fast ganz frei war. Vielleicht benutzte man hierzu ein altes, im Tempel aufbewahrtes Exemplar. Nur in wenig Kleinigkeiten ist dieser Text nach den beiden andern zu verbessern. Im Ganzen ist uns nicht leicht ein so altes und umfangreiches Buch in einer so guten Gestalt erhalten wie der Pentateuch im jüdisch-hebräischen Texte.

2. Richter (mit Ruth), Samuel, Könige.

An das Buch Josua reiht sich direct das Buch der Richter; mit diesem hängen wieder, jedoch nicht ganz so nah, die Bücher Samuel und mit diesen wieder ganz eng die Bücher der Könige zusammen. Diese Bücher umfassen die Geschichte Israel's von der Eroberung Kanaan's bis nach der Zerstörung des jüdischen Reichs; sie sind, wenn auch mancherlei unhistorische Stücke enthaltend, doch mit Recht als historische Bücher zu bezeichnen.

Das Buch der Richter schließt sich derartig an das Buch Josua und somit an den Pentateuch an, daß ein Stück im Anfang sogar wörtlich (bis auf ganz kleine Abweichungen) auch am Schluß von Josua vorkommt, wie denn der Inhalt des ersten Capitels, Nachrichten über die Eroberung Kanaan's, noch wohl zum Buche Josua paßte, mit dem es auch sonst einzelne Verse gemein hat. Es ergiebt sich nämlich, daß die zweite Hauptquelle,

welche der Pentateuch-Redactor benutzte, mit Josua nicht abbrach, sondern noch weiter ging, vielleicht bis in bedeutend spätere Zeiten. Jedenfalls erstreckte sie sich tief in die Zeit hinein, welche das Buch der Richter behandelt, und war für dieses eine der wichtigsten Quellen, wenn nicht die eigentliche Grundlage. Dagegen zeigt sich in ihm keine Spur von der Grundschrift des Pentateuchs und vom Deuteronomiker, welche für Josua noch eine so große Rolle spielten: mithin nimmt dies Buch zum Pentateuch eine wesentlich andere Stellung ein als jenes.

Der Inhalt des Buches der Richter ist die wilde Zeit, welche bald nach der Einnahme des Landes beginnt und bis kurz vor der Begründung des Königthums dauert. Als die Führer des Volkes werden die Richter genannt (daher der Name des Buchs) d. h. Männer, welche Gott in unregelmäßigen Fristen beruft und an die Spitze stellt, wenn sich das Volk in schwerer Noth durch fremde Feinde befindet und sich flehend und reuig zu ihm wendet; diese Männer schlagen dann die Feinde und regieren („richten") Israel bis zu ihrem Tode, worauf dieses wieder von Gott abfällt, in neue Sklaverei geräth, sich wieder bekehrt und einen neuen Richter erhält. Das Buch sucht so zu zeigen, wie Glück und Unglück des Volkes immer von seinem Verhältniß zu Gott abgehangen habe, und stellt Alles in eine entschieden theocratische Beleuchtung. Sehen wir nun aber auf den Grund, so finden wir unter dieser schablonenartigen Anordnung verschiedene, zum Theil von einander völlig unabhängige Erzählungen von Männern, welche zwar alle an der Spitze einzelner Stämme oder Volkstheile standen, aber durchaus nicht immer dem idealen Bilde gottberufener, frommer Helden entsprechen, welches die Theorie entwirft. Von einigen dieser Männer wird ausführlich gehandelt von anderen werden nur wenige und meist ganz unbedeutende Züge berichtet. Dazu kommt noch eine andere Verschiedenheit. Einige dieser Helden sind historisch, und was von ihnen erzählt wird, hat ganz oder im Wesentlichen historischen Character; wir befinden uns hier im Buch der Richter zum ersten Mal gelegentlich auf ganz gesichertem Boden, ja wir haben im Liede Debora's (Cap. 5) eine Urkunde ersten Ranges, welche uns die Zustände dieser Zeit zum Theil in ganz anderem Lichte zeigt als die Er-

zählungen: andere Richter sind dagegen mythische Personificationen von Geschlechtern, welche zunächst von den Angehörigen derselben als ihre Herren gefeiert wurden und dann zum Theil in der gemein israelitischen Geschichte einen Platz bekamen. Endlich ist der Richter, von dem uns am meisten erzählt wird, der starke Simson, zwar wohl als historische Person zu betrachten, aber die Darstellung seiner Thaten und Leiden trägt ein ganz sagenhaftes Gepräge und zeigt ein solches Gemisch von derbem Humor und tiefer Tragik, wie es sonst im Alten Testament nicht vorkommt; man hat die eigenthümliche Gestalt dieser Erzählungen von Simson mit Recht daher geleitet, daß sie sich gerade bei den niederen Volksklassen auf Grund weniger geschichtlicher Erinnerungen ausgebildet haben.

Alle diese ganz verschiedenartigen Erzählungen, bei denen sich zum Theil wieder mehrere parallele Berichte unterscheiden oder doch spätere Zusätze absondern lassen, sind nun zu einer fortlaufenden Darstellung verbunden und dabei wohl oder übel dem theocratischen Grundgedanken unterworfen. Dazu ist eine künstliche, für die Geschichte fast ganz werthlose Chronologie gefügt.

Offenbar ist dies Alles erst durch viele Hände gegangen, bis es die jetzige Gestalt bekommen hat, aber glücklicherweise sind die zu Grunde liegenden Erzählungen im Ganzen ziemlich unverändert geblieben; höchstens haben wir Zusätze auszuscheiden, welche auch in sie gedrungen sind. Dafür, daß wirklich keine stärkere Bearbeitung dieser den eigentlichen Hauptinhalt des Buchs bildenden Geschichten Statt gefunden, bürgt uns namentlich die schon erwähnte große Differenz zwischen der Schilderung einiger Richter und dem idealen Bilde. Ist doch nicht einmal verschwiegen, daß einer der edelsten von ihnen, Gideon, ein Götterbild errichtet hat (8, 24 ff.), eine Thatsache, welche der alte Bericht ganz ohne Anstoß erzählte, da in früheren Zeiten die Verehrung Gottes in sichtbarer Gestalt noch nicht als verboten galt; ein Späterer hat hier nur durch einen kleinen Zusatz (Vers 27: „und ganz Israel hurte ihm [dem Bilde] dort nach, und es ward dem Gideon und seinem Hause zum Fallstrick") seine Mißbilligung ausgedrückt, welche in den Zusammenhang gar nicht paßt.

Das Buch der Richter zerfällt in drei Theile, den Eingang, der sich, wie gesagt, mit dem Inhalt des Buches Josua vielfach berührt, den Kern, welcher in (angeblich) chronologischer Folge 12 Richter nach einander vorführt, von Othniel bis auf Simson, und endlich in die drei Anhänge über Ereignisse, welche in der Zeit der Richter vorgefallen sein sollen. Zu diesen Anhängen gehört das reizende Idyll Ruth, welches im hebräischen Text von dem Buche wieder abgetrennt und in die dritte Klasse heiliger Bücher, die s. g. Hagiographa, als selbständige Schrift gestellt ist, wie es denn ursprünglich allerdings eine selbständige Schrift gewesen sein wird.

Das Buch der Richter hat nach dem Gesagten keinen einheitlichen Character. Sicher sind seine Materialien sehr verschiedenartig und stammen aus sehr verschiedenen Zeiten. Nicht bloß haben wir im Deboraliede ein sehr altes Originalstück, sondern auch über einige Richter und Helden giebt das Buch vortreffliche Nachrichten, die wir auf sehr alte Quellen zurückführen müssen. Dies gilt namentlich von einigen Berichten über Gideon und besonders über seinen gewaltthätigen Sohn Abimelech sowie zum Theil auch von dem, was über Jephtah gesagt wird. Andere Erzählungen führen uns wieder in viel spätere Zeiten hinab, da sie den dargestellten Begebenheiten schon sehr fern stehen. Uebrigens bedarf das Buch der Richter noch sehr der genauen literarischen Kritik. Es ist z. B. noch nicht einmal festgestellt, wieweit das Buch, nachdem zum ersten Mal die Einleitung und die Geschichte der 12 Richter verbunden waren als Fortsetzung des Buchs Josua (wahrscheinlich durch einen der Quellenschriftsteller des Pentateuchs), noch spätere Umänderungen erlitten hat. Daß solche Umänderungen vorgekommen sind, ist allerdings zweifellos. Die Anhänge sind jedenfalls erst nachträglich hinzugefügt. Der eine dieser Anhänge weis't deutlich auf die Fortführung der nordisraelitischen Stämme oder wenigstens der nördlichsten (2.Kön. 15, 29) durch die Assyrer als schon geschehen hin (Cap. 18, 30). Das Buch Ruth, welches eine Familiengeschichte des Davidischen Hauses enthält, ist aber allen Spuren nach doch noch während der Herrschaft dieser Familie geschrieben. Dürften wir nun die Abfassung der Anhänge in dieselbe Zeit verlegen, so hätten wir also un-

gefähr das 7. Jahrhundert v. Chr. als ihre Entstehungszeit. Aber wir sind nicht berechtigt, eine solche Annahme für die unter einander ungleichartigen Anhänge zu machen; und bei ihrer sehr losen Verbindung mit dem Buche selbst würde auch die sichere Ermittelung ihrer Abfassungszeit uns nicht zu festen Schlüssen über die des Buches im Ganzen berechtigen, denn sie können lange selbständig bestanden haben, ehe sie an jenes angehängt wurden. Da nun aber in dem ganzen Buch keine Spur auf die Zeit nach der Zerstörung Jerusalem's führt, so dürfen wir wohl annehmen, daß es schon vor dieser Zeit völlig die jetzige Gestalt erhalten hat. Jedenfalls sind nicht bloß alle wesentlichen Bestandtheile weit früher geschrieben, sondern auch die Vereinigung zu einem Ganzen ist sicher schon ziemlich alt, und können nachher nur verhältnißmäßig unbedeutende Veränderungen damit vorgenommen sein. Das Buch ist in seiner jetzigen Zusammensetzung entschieden ein judäisches, während allerdings die ursprünglichen Quellen über die einzelnen Helden auf die Stämme zurückgehen werden, denen sie angehören. Namentlich scheint eine alte gute Quelle aus dem Stamm Manasse herzurühren; dies ist vielleicht dieselbe Hauptquelle des Pentateuchs, aus der wir u. A. die Joseph-Stücke haben. Die Anhänge sind entschieden judäisch und legen alle drei ein gewisses Interesse für David's Heimathsort Bethlehem an den Tag.

Der geschichtliche Werth des Richterbuchs ist dem Gesagten zufolge sehr verschieden nach den einzelnen Abschnitten. Sehr zuverlässige oder doch auf sichere historische Grundlagen zurückzuführende Stücke wechseln mit sehr ungeschichtlichen. Geringen Werth haben die Anhänge; auch das schöne Buch Ruth ist nicht als eigentliche Geschichtserzählung zu betrachten. Die Gesammtauffassung, welche bei der Anordnung des ganzen Buchs maßgebend war, steht den Ereignissen sehr fern und ist vielfach unhistorisch. Auch haben wir keine Gewähr für eine irgend richtige Folge der Ereignisse, da die ganze Chronologie, wie gesagt, künstlich gemacht ist.

Aber bei alledem hat das Buch schon in culturgeschichtlicher Hinsicht einen sehr hohen Werth. Wir lernen hier das später, so disciplinierte israelitische Volk in einer Zeit wilder Fehden,

großer Leiden, aber auch frischer Kraft kennen. Es ist da noch weit verschieden von seiner späteren Entwickelung und in mancher Hinsicht den verwandten Völkern, namentlich den Arabern, viel ähnlicher als nachher. Das religiöse Interesse spielt in den Grundbestandtheilen des Buches keine sehr große Rolle; hierarchische Tendenzen zeigt es nicht einmal in seiner jetzigen, durch vielfache Umarbeitung bewirkten Gestalt.

Die Darstellung des Buches ist fast überall, wo sie etwas eingehender wird, frisch und lebendig. Dies gilt z. B. von der Geschichte Abimelech's nicht minder wie von den Abenteuern Simson's, welche uns eine ganz eigene Seite des israelitischen Volksgeistes kennen lehren. Von den Anhängen ist nur Ruth durch eine herrliche Darstellung ausgezeichnet; die beiden anderen stehen auch in dieser Hinsicht zurück.

Die Anhänge des Richterbuchs werden, wie wir sahen, nicht mit von der Chronologie des eigentlichen Buches umspannt und können nicht als Fortsetzung desselben angesehen werden. Aber durch sie kommt es, daß die Bücher Samuel (oder vielmehr das Buch Samuel), obwohl sie die Erzählungen jenes Haupttheils fortführen und mehrfach direct und indirect darauf zurückweisen, äußerlich nicht mit dem Buche der Richter zusammenhängen. Die Bücher Samuel erzählen uns die Vorbereitung und Entstehung des Königthums und die Herrschaft der beiden ersten Könige bis unmittelbar vor des zweiten (David's) Tod.

Als Vorläufer des Königthums erscheint Samuel, der Ephraïmit, der nicht bloß den geistigen, sondern auch den weltlichen Führer Israel's oder doch eines großen Theils des Volkes abgiebt. Das erste Buch beginnt mit einer Familiengeschichte, welche auf die Berufung Samuel's hinweis't, der schon von seiner Geburt an in einem besonderen Verhältniß zu Gott steht. Sie knüpft daher an den Priester Eli an, der auch „Richter" gewesen sein soll, aber sonst wenig hervortritt. Ist diese Familiengeschichte gleich sagenhaft, wie denn auch die weiteren Stücke der Bücher noch manche unhistorische Züge geben, so gelangen wir doch mit Samuel auf ein ganz gesichertes Gebiet, das wir nun nicht wieder verlassen; auch die Zeitfolge der Ereignisse wird von jetzt an im Ganzen fest.

Von Anfang an unterscheiden wir hier zwei Quellen, und so kommt es, daß uns Mancherlei zweimal und zwar in verschiedener Weise erzählt wird, z. B. die Erhebung Saul's zum Könige, welche in einem Bericht nach dem Willen Gottes geschieht, in dem andern gegen denselben. Bei der Beurtheilung des wirklichen Samuel müssen wir uns hüten, diese verschiedenen Darstellungen gleichmäßig zu benutzen, wie wir denn auch den Standpunkt der späteren Berichterstatter in Anschlag bringen müssen, welche sich nicht in die Verhältnisse der alten Zeit finden können. Richtet man sich hiernach, so wird man Samuel, der weder Priester noch Levit war, gewiß nicht weiter hierarchische Herrschsucht zuschreiben, wenn man auch immerhin zugeben kann, daß er sich nicht gern in die Gründung eines festen Königthums mag gefügt haben, welche damals allerdings eine gebieterische Nothwendigkeit war. Die beiden verschiedenen Quellen, von denen mindestens eine auch im Buch der Richter zu erkennen ist, ziehen sich noch durch die ganze Zeit Saul's hindurch. Auch hier kommen noch einige ungeschichtliche Züge vor, z. B. bei der Geschichte von der Tödtung des Riesen Goliath. Gerade über dieses Ereigniß haben wir im Alten Testament mehrere Stellen: ich mache hier nur auf den bekannten Widerspruch aufmerksam zwischen 1 Sam. 17, 55, wo der Hirtenknabe David Saul und seinen nächsten Genossen absolut unbekannt ist, und 16, 21, wonach David schon früher in Saul's persönliche Umgebung aufgenommen war; natürlich hat letzterer Bericht viel größere Wahrscheinlichkeit für sich. Und solche Widersprüche finden wir noch manche. Aber je weiter wir kommen, desto geschichtlicher wird Alles. Das Freibeuterleben des geächteten David wird uns in einer Weise geschildert, welche durchaus den Eindruck der Wahrheit macht; da fehlen auch die Uebertreibungen, zu denen ja gerade dies Treiben so besondere Veranlassung geben konnte. Da nun aber die guten Berichte nicht nur durchaus den Eindruck der Treue machen, sondern dabei auch sehr detailliert und anschaulich sind, so müssen sie zuletzt aus Kreisen herrühren, welche David persönlich sehr nahe standen. Damit ist es wohl vereinbar, daß die Erzählungen über David's Jugend und erstes Auftreten noch nicht diesen Character der Zuverlässigkeit tragen:

die Güte der letzten Quelle beruht eben auf Augenzeugenschaft, die für die frühere Zeit noch nicht da ist. Allerdings wird nun diese vortreffliche Geschichtserzählung noch zum Theil durch Stücke aus weniger guten Quellen unterbrochen (so muß z. B. eine der beiden, in den Hauptzügen ziemlich übereinstimmenden Erzählungen von der Verschonung Saul's durch David 1 Sam. 24 und 26 anderswoher rühren), aber sie bildet doch die Hauptmasse der ganzen Geschichte David's, namentlich des 2. Buchs. Der Verfasser erzählt sehr unparteiisch. Obwohl er offenbar David mit Recht sehr hochhält, so deckt er doch auch seine Fehltritte auf und erzählt ohne Rückhalt die mancherlei Verbrechen und Schändlichkeiten innerhalb des königlichen Hauses. Der erste Erzähler muß unzweifelhaft eine genaue Kenntniß der Vorgänge am Hofe selbst gehabt haben. Er erzählt dabei sehr fließend und gewandt. Wir erhalten so ein Material, den Character David's in seiner Größe und in seinen Schwächen zu durchschauen, wie nicht leicht den eines andern Helden des Alterthums. Zu bedauern ist nur, daß er sich für die Regierungszeit beinahe ganz auf die Familiengeschichte beschränkt und die großen Thaten David's, namentlich seine Eroberungen, fast gar nicht berührt. Ueber diese bekommen wir nur einige sehr fragmentarische Angaben aus ganz andern Quellen (2 Sam. 8).

Unschätzbar ist für uns das in die Geschichtserzählung aufgenommene, unzweifelhaft echte Trauerlied David's auf Saul und Jonathan, auf welches wir unten bei der Besprechung der lyrischen Poesie noch kurz zurückkommen werden.

Den Schluß des Buches bilden nach Abbruch der eben geschilderten ausführlichen und treuen Darstellung noch allerlei zerstreute, sehr verschiedenartige Stücke über David, darunter wieder zwei Lieder (2 Sam. 22 und 23, 1—7), über deren Echtheit ich gleichfalls unten reden werde, einige, leider arg verdorbene und schwierig zu verstehende, aber authentische Listen der Helden David's und daneben allerlei weniger Historisches wie die Geschichte von der Volkszählung, in welcher, ganz anders als in den früheren Nachrichten über David's Regierung, übernatürliche Mächte und übertriebene Zahlen eine große Rolle spielen.

In den Büchern Samuel stehen wir, wie wir sahen, auf

ganz geschichtlichem Boden. Sie schildern uns das hebräische Volk noch völlig in seiner alten Art, wie es aus Jahrhunderte langen inneren und äußeren Kämpfen hervorgegangen war. Der theocratische Standpunkt tritt nicht einmal bei der letzten Bearbeitung stark hervor; im Ganzen überwiegen die rein weltlichen Interessen durchaus, besonders in den älteren Stücken.

Auch dies Buch zeigt keine Spur von der Zeit nach dem Untergang des judäischen Reichs. Nicht bloß heißt es 1 Sam. 27, 6: „darum gehört Ziklag den Königen von Juda bis auf den heutigen Tag", sondern selbst die Worte Gottes 2 Sam. 7, welche offenbar zu den späteren Stücken des Buches gehören, setzen voraus, daß David's Haus noch regierte, als sie geschrieben wurden, denn sonst wäre hier nicht verheißen, daß dessen Herrschaft ewig währen sollte. Die Stelle 1 Sam. 3, 1 weis't auf eine Abfassungszeit hin, in welcher das Prophetenthum ganz besonders lebendig war, also auch jedenfalls vor den Fall Jerusalem's. Mit dem Allen wäre freilich die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß der letzte Compilator oder ein Ueberarbeiter erst später gelebt hätte; doch wäre für die Bedeutung der einzelnen Berichte damit Wenig verloren, da sie durchweg früher sein müssen. Natürlich darf man aber das Buch auch nicht zu alt machen, da zwischen David's Periode und der Compilation ganz verschiedenartiger, zum Theil doch sagenhafter und mehrfach umgearbeiteter Berichte über sie immer eine ziemliche Zeit vergangen sein muß. Uebrigens hat die kritische Untersuchung im Samuel noch Viel zu thun, besonders auch hinsichtlich der Frage nach dem Hineinragen seiner Quellenschriften in's Buch der Richter.

Der Standpunkt sämmtlicher Verfasser, so weit er irgend erkennbar, ist ein judäischer; doch ist im Allgemeinen die große Unparteilichkeit auch gegenüber Saul und seinem Hause anzuerkennen.

Im hebräischen Texte giebt es nur ein Buch Samuel. Der griechische zertheilt es ziemlich unpassend in zwei Bücher, welche er als „erstes und zweites der Königsherrschaften (βασιλειῶν)" bezeichnet, woran dann unsere Königsbücher als drittes und viertes geschlossen werden. Der griechische Name paßt im Grunde besser als der hebräische, welcher nur von der Hauptperson des Anfangs

genommen ist. Die bei uns übliche Bezeichnung als erstes und zweites Buch Samuel folgt in der Eintheilung dem griechischen, im Namen dem hebräischen Gebrauch. Uebrigens ist die Zweitheilung jetzt auch ziemlich allgemein in die Ausgaben des hebräischen Textes eingeführt.

Zu bedauern ist es, daß dieser hebräische Text sehr verderbt ist; er wimmelt von kleinen und großen Abschreibefehlern, welche den Sinn des ursprünglich durchweg einfachen und leicht verständlichen Buches zuweilen ganz unklar machen.

Die Bücher der Könige beginnen mit der Thronbesteigung Salomo's und gehen bis zum Untergang des Reichs. Da Salomo aber noch bei Lebzeiten seines Vaters zur Herrschaft gelangte, so wird auch das Lebensende David's in diesem Buche mit erzählt. Deutlich haben wir in den ersten Capiteln noch dieselbe treue und ausführliche Quelle, welche uns hauptsächlich das Leben David's erzählte. Aber eben so sicher ist es auch, daß diese Quelle mit Cap. 2 (in welchem Vers 2—4 ein späterer Zusatz) völlig abbricht; sie ging nicht weiter oder ist wenigstens nicht weiter benutzt. Alles Folgende hat einen ganz anderen Character. Die Geschichte der Könige von Salomo an, einen Zeitraum von fast 400 Jahren umfassend, beruht natürlich in letzter Instanz auf sehr verschiedenen Quellen; doch hat der Verfasser des Werks sicher eine Hauptquelle benutzt, welche er am Ende der einzelnen Königsbiographien regelmäßig citiert, indem er den Leser für das, was er nicht erwähnt, auf diese verweis't. Zwar beruft er sich bald auf „die Chronik der Könige von Juda", bald auf „die Chronik der Könige von Israel", aber die große Aehnlichkeit, welche die einzelnen Abschnitte unter sich haben, spricht entschieden dafür, daß wir es hier mit einem einzigen Werke zu thun haben, welches höchstens in zwei verschiedenen Hauptabtheilungen, die über die Könige von Juda und die über die Könige von Israel, zerfiel. Die oft wörtliche Uebereinstimmung unserer Königsbücher mit den Büchern der Chronik, in welchen doch jene selbst aller Wahrscheinlichkeit nach nicht benutzt sind, giebt uns ein Mittel in die Hand, jene alte „Chronik der Könige von Israel und Juda" ziemlich genau zu reconstruieren, und wir sehen daraus, daß unsere Königsbücher von der Regie-

rung Salomo's an im Ganzen nur einen Auszug aus diesem Buche geben. Diese alte Chronik[1] stand schon auf einem streng theocratischen Standpunkt; sie beurtheilte die Könige einfach nach ihrem Verhältniß zum Gesetz und stand in dieser Beziehung ziemlich unfrei da. Zunächst haben wir nun zu schließen, daß entweder unser Buch oder seine Hauptquelle, jene alte Chronik, im Exil in Babylonien geschrieben ist. Denn Salomo wird als König „jenseits des Stroms" (Euphrat) bezeichnet (1 Kön. 5, 4), was natürlich nur von einem Wohnsitz östlich vom Euphrat aus gesagt sein kann. Das letzte Ereigniß, welches im 2. Buch der Könige berichtet wird, die Begnadigung des gefangenen Jojachin, Königs von Juda, durch den Chaldäerkönig, fällt in's Exil und spielt in Babylon selbst. Von der Rede, welche dem Salomo bei der Einweihung des Tempels in den Mund gelegt wird, spielt ein Stück deutlich auf das Exil an und deutet grade auf Ereignisse wie das eben genannte hin, aber nicht auf das Ende des Exils (1 Kön. 8, 21—53 = 2 Chron. 6, 14—42)[2]. Nun wird die alte Chronik noch für die Zeit unmittelbar vor der Zerstörung citiert (2 Kön. 24, 5); sie ging also wenigstens bis nahe an diese. Da nun aber ferner das Stück Jes. 36—39, welches mit dem entsprechenden Stück 2 Kön. 18, 13 ff. nothwendig eine gemeinschaftliche Quelle haben muß — weder kann der Abschnitt des Königsbuches aus dem Jesaia entnommen sein noch umgekehrt — in Cap. 39 deutlich auf das Exil hinweis't, und wir in der gemeinschaftlichen Quelle eben aller Wahrscheinlichkeit nach jene alte Chronik sehen müssen, so kommen wir zu dem Schluß, daß sie grade im Exil geschrieben ist. Das letzt erwähnte Ereigniß, welches in's Jahr 561 v. Chr. fällt, wird eben das letzte Bemerkenswerthe sein, worüber sie berichten konnte, und der Standpunkt dieser Hauptquelle ist also mitten im Exil in Babylonien. Das war ja eine passende Zeit und Gegend

[1] Um Mißverständnisse zu vermeiden, unterscheide ich die beiden gleichnamigen Werke durch die Benennung alte Chronik (die verlorene Quellenschrift) und unsere Chronik (das erhaltene kanonische Buch).

[2] Auch der im Grunde für die Gelegenheit einer Tempelweihe nicht grade besonders passende Ausspruch, daß Gott nicht in Tempeln wohne (Vers 27), soll ein Trost für die Juden nach Zerstörung des Tempels sein.

für einen Ueberblick über die Geschichte der beiden zerstörten Reiche; hier im Elend drängte sich der streng theocratische Pragmatismus dem frommen Judäer von selbst auf.

Die Hauptquelle unserer Königsbücher ist also allem Anschein nach erst gegen 550 verfaßt; aber dies Buch muß natürlich direct oder indirect viele Quellen benutzt haben, und unter diesen waren ohne Zweifel sehr gute. Daß freilich, wie man häufig annimmt, Reichsjahrbücher mit offiziellem Character zu Grunde liegen, scheint mir durchaus unerwiesen. Im Grunde sind die geschichtlichen Darstellungen meistens ziemlich kurz und werden in den Quellen wohl nicht viel ausführlicher gewesen sein. Die lebendige Darstellung der Bücher Samuel erscheint hier nur dann und wann. Die Grundlagen der Nachrichten sind gewiß im Ganzen sehr gut, aber das Meiste ist ein Bischen dürr gehalten. Dazu müssen wir bei den Urtheilen des Verfassers über den moralischen Werth der einzelnen Könige seinen religiösen Standpunkt in's Auge fassen, welcher ihn sehr befangen macht.

Vielleicht gab schon der Verfasser der alten Chronik sein Werk als Fortsetzung des Lebens David's und trennte den Schluß desselben ab, um ein Buch mit Salomo's Thronbesteigung beginnen zu können. Für das Leben Salomo's hatte er zwar einige gute Quellen, aber daneben auch sehr sagenhafte (vergl. z. B. die Geschichte von der Königinn von Saba u. s. w.); die Schilderung des Tempelbau's beruht wenigstens auf der wirklichen Anschauung des noch bestehenden Tempels.

Ein Stück aus dieser alten Chronik ist uns wahrscheinlich noch in dem Schlußcapitel erhalten, welches man an das Buch Jeremia angehängt hat (Jer. 52). Denn dies Capitel ist in manchen Einzelheiten (vergl. namentlich die Nachricht vom Schicksal Zedekia's, Jer. 52, 11, welche gut zu einer Geschichte der Könige von Juda paßte, die auch Jojachin's letzte Geschicke erzählte) vollständiger als der entsprechende Abschnitt 2 Kön. 24, 18 ff. Das Buch Jeremia ist übrigens in der alten Chronik schon benutzt.

Schwierig ist die Frage, ob schon die alte Chronik die Prophetenlegenden hatte, welche wir jetzt in den Königsbüchern finden. Dieselben sind zum Theil unbedeutend, zum Theil aber auch von höchster Wichtigkeit. Dies gilt namentlich von der Geschichte Elia's und

Elisa's. Ich kenne im Alten Testament keine Erzählung, welche einen so gewaltigen Character hätte, und in der die Größe und Schroffheit des Helden durch das ihn umgebende Wunderbare so gesteigert würde wie die Geschichte Elia's. Da ist Alles großartig an dem Manne, der ohne jede Rücksicht um den Herrn eifert, unter Gottes wunderbarem Beistande die Baalspfaffen beschämt und ausrottet, der stürmisch zu Gott klagt, als er sein Wirken vereitelt, sein Leben bedroht sieht, und von ihm weiter in seinem großen Streben unterstützt wird, bis er endlich auf feurigem Wagen gen Himmel fährt. Ein bloßer Nachklang seiner Geschichte ist die seines Schülers Elisa, in der zwar die Wunder gehäuft und gesteigert sind, aber die innere Größe jener durchaus nicht erreicht wird. Die Geschichte dieser beiden Propheten ist offenbar einer ephraimitischen Quelle entlehnt: Juda erscheint hier als ein ganz fremdes Reich. Aber diese Geschichten bilden einen seltsamen Knäuel heterogener Stücke. Die politische Geschichte des nördlichen Reichs ist hier mit den Prophetenlegenden verschlungen; einige dieser Abschnitte sind ganz geschichtlich, während andere voll von Wundern und Uebertreibungen sind. Dazu ist, wie gesagt, Elisa's Geschichte wenigstens in ihren Haupttheilen eine Nachbildung der des Elia, die also schon früher fixiert sein muß. Auf jeden Fall haben diese ganzen Abschnitte viele Umbildungen erfahren, bis sie in das judäische Geschichtswerk gekommen sind. Geschichtlich im eigentlichen Sinne sind die Erzählungen ihrer Hauptmasse nach natürlich nicht, aber nie erscheint das israelitische Prophetenthum so großartig wie in diesen durch Sage und Dichtung verklärten Gestalten; diese wären unmöglich gewesen, wenn sie nicht einer großen Wirklichkeit entsprochen hätten. Freilich erscheint hier das Prophetenthum in einer Schroffheit und Gewaltsamkeit, die es nachher immer mehr verloren hat. Die übrigen Prophetenlegenden in den Büchern der Könige, welche unter sich gewisse Aehnlichkeiten der Sprache zeigen und vielleicht aus einer besonderen Sammlung derartiger Geschichten geschöpft sind, stehen meistens mit der eigentlichen Geschichte nur in ziemlich loser Verbindung.

Die genaue Chronologie, welche im Ganzen, abgesehen von einigen alten Textfehlern und vielleicht auch von einer künstlichen

Ausgleichung an einer oder zwei Stellen, sicher zuverlässig ist, gehört ohne Zweifel schon der alten Chronik an; sie muß aber auf alten Aufzeichnungen beruhen, welche bis zu den Zeiten der ältesten Könige reichen.

Wann nun der Verfasser unserer Königsbücher gelebt habe, können wir bis jetzt wenigstens nicht näher sagen; er kann bald nach Abfassung seiner Hauptquelle geschrieben haben, aber auch geraume Zeit später. Daß er nicht über die Zeit des Exils hinausging, kann einfach darin liegen, daß eben jene nicht weiter reichte. Sicher hat er aber nicht viel Mehr gethan als zu excerpieren und zu compilieren. Aehnlich wird es sich fast überall mit den Redactoren der älteren Geschichtsbücher verhalten. Daß er im Ganzen sorgfältig und treu arbeitete, erkennen wir durch den Vergleich mit Parallelstellen in andern Büchern wie dem schon besprochenen Stück im Jesaia (Cap. 36 ff.) und so vielen Abschnitten der Chronik.

So werthvoll die Königsbücher schon durch ihren Stoff sind, so stehen sie doch an Unbefangenheit und Genauigkeit der einzelnen Darstellungen im Ganzen hinter den Büchern Samuel zurück.

Auch diese Schrift bildet im hebräischen Text eigentlich nur ein Buch und ist unzweckmäßig im griechischen in zwei getheilt, welche „das dritte und vierte der Königsherrschaften" heißen.

3. Chronik mit Esra und Nehemia.

Diese Bücher bilden zusammen ein Ganzes. Nicht bloß stimmt der Schluß der Chronik ganz genau mit dem Anfang des Buches Esra überein, sondern die Art der Compilation und die Anschauungs- und Darstellungsweise in den Stücken, welche dem letzten Verfasser angehören, ist in beiden Werken ganz dieselbe, wie denn jetzt ziemlich allgemein anerkannt ist, daß die Chronik nur der erste Theil eines Buches ist, dessen zweiter Theil aus Esra und Nehemia besteht. Letztere Beiden machen im hebräischen Text nur ein einziges Buch aus. Die ganz unzulässige Trennung, welche freilich durch das Anheben eines neuen Ab-

schnittes mit einer partiellen Ueberschrift (Neh. 1, 1 „Worte des Nehemia, Sohnes des Hachalja") begünstigt wird, ist erst aus den Uebersetzungen in die hebräischen Ausgaben eingedrungen. Auch kennt der hebräische Text ursprünglich wieder nur ein Buch der Chronik.

Der erste Theil des großen Buches heißt hebräisch „Worte der Tage", d. h. „Zeitgeschichte", „Chronik", welcher Titel wahrscheinlich gewählt ist, weil man ihn für die in den Königsbüchern öfter erwähnte „alte Chronik" hielt, griechisch Paraleipomena, „Ausgelassenes", „Nachträge", als enthielte das Werk hauptsächlich Dinge, welche in den Büchern der Könige übergangen wären, obschon sich der Inhalt der beiden Bücher großentheils deckt. Der andere Theil heißt hebräisch nach der wichtigsten Person, die darin vorkommt, Esra; im Griechischen heißt das, was wir das Buch Nehemia nennen, gewöhnlich das zweite Buch Esra oder auch das dritte, indem das apocryphische Buch (siehe unten) als erstes gezählt wird.

Dies Werk umfaßt nun die ganze Geschichte von der Schöpfung bis zur Neubegründung der Gemeinde und des Gesetzes durch Esra und Nehemia. Jedoch beschränkt sich das Hauptthema auf eine Geschichte Juda's seit David. Die ganze frühere Zeit wird nur durch einige Stammtafeln von Adam an vertreten. Ebenso müssen sich die übrigen israelitischen Stämme außer Juda und Levi, soweit sie überhaupt berücksichtigt werden, mit solchen Geschlechtsnachweisen begnügen.

Das Buch zerfällt nun in die drei Haupttheile 1) 1 Chron. 1—9: genealogische Listen, zum Theil bis auf späte Zeiten hinabgehend; 2) 1 Chron. 10 bis zum Schluß von 2 Chron.: Geschichte des judäischen Reichs; 3) Esra und Nehemia: Geschichte des neuen Juda.

Die Listen des ersten Theils sind zum Theil von großem Werthe. Außer bei denjenigen, welche dem Pentateuch entnommen sind, können wir die Quellen nicht mehr nachweisen, die gewiß zuletzt sehr verschiedenen Ursprungs sind. Manche von diesen dürren Namensverzeichnissen geben bei sorgfältiger Benutzung ein höchst werthvolles Material zur Erkenntniß der israelitischen Stammes- und Geschlechtsverhältnisse, und die darin zerstreuten

kurzen Nachrichten zur Geschichte der Stämme, zum Theil solcher, die sonst nur selten erwähnt werden, haben oft mehr Wichtigkeit als lange Erzählungen. Sie müssen zum Theil auf sehr alten Aufzeichnungen beruhen, und das Buch giebt uns noch Anhaltspunkte zur chronologischen Bestimmung einzelner. Auch die Geschlechtsregister, welche es bis auf spätere Zeiten durchführt, sind theilweise für uns bedeutsam. Daß sich die verschiedenen Listen einander zum Theil widersprechen, nimmt ihnen nicht den Werth; vielmehr bietet gerade dieser Umstand ein besonderes Interesse, da er uns die abweichende Beurtheilung der Geschlechtsverhältnisse von verschiedenen Standpunkten und verschiedenen Zeiten aus kennen lehrt. Aber neben diesen Listen stehen andere von weit geringerem Werthe. Namentlich sind alle, welche sich auf den Stamm Levi beziehen, sehr vorsichtig zu betrachten; wir kommen unten auf diesen Punkt zurück. Uebrigens kehren auch in den andern Theilen des Buches solche Listen noch öfter wieder, nur sind sie nirgends so gehäuft wie hier. Leider wird die Benutzung der Verzeichnisse durch die starke Entstellung des Textes in ihnen sehr erschwert. Ich glaube kaum, daß der Chronist, der sonst durchgängig nur wenige Quellen benutzt, bei den Listen des ersten Theils ein besonders reichhaltiges Material zur Verfügung hatte, sondern daß er sie aus wenigen Werken schöpfte, in welchen sie schon gesammelt waren.

Der zweite Theil, die Hauptmasse der Chronik, läuft unserm zweiten Buche Samuel und den Büchern der Könige parallel. Die vielfach wörtliche Uebereinstimmung zeigt, daß zwischen beiderlei Werken ein gewisser Zusammenhang besteht. Nun verweis't die Chronik in diesem Theile bald auf ein „Buch der Könige von Israel und Juda", „Buch der Könige von Juda" u. s. w., bald auf „Worte des Propheten Semaia", „Schrift des Propheten Iddo" u. s. w. Man könnte hier eine Menge von verschiedenen Quellen vermuthen; aber schon Citate wie „Worte des Jehu, Sohnes des Hanani, welche in's Buch der Könige von Israel aufgenommen sind" (2 Chron. 20, 34), „Gesicht des Jesaia, Sohnes des Amoz, des Propheten, im Buche der Könige von Juda und Israel" (2 Chron. 32, 32) zeigen uns, daß jene Prophetenschriften nicht selbständig zu sein brauchen. Wenn nach 2 Chron. 26, 22

Jesaia die Geschichte des Ussia geschrieben hat, so ist das gewiß auch nicht als eine besondere Schrift, sondern nur als ein Abschnitt eines großen Geschichtswerkes anzusehen. Nun werden in diesen Citaten überall solche Propheten genannt, von welchen in den betreffenden Abschnitten wirklich die Rede ist, und zwar großentheils in fabelhafter und ganz schablonenmäßig gleichartiger Weise: schon daraus wird es wahrscheinlich, daß wir hier nur eine einzige Quelle haben, welche wohl vollständig „das Buch der Könige von Israel und Juda" hieß und deren einzelne Abschnitte nach diesen Propheten bezeichnet werden konnten. Der Verfasser unserer Chronik scheint (gewiß mit Unrecht) angenommen zu haben, daß diese Propheten gradezu die einzelnen Abschnitte geschrieben hätten. Wahrscheinlich umfaßte das Werk auch die Geschichte Samuel's, Saul's und David's; doch müssen diese Abschnitte, citiert als „Worte Samuel's des Sehers, Nathan's des Propheten und Gad's des Schauers" (1 Chron. 29, 29) mit unsern Büchern Samuel ganz oder fast ganz übereingestimmt haben, da die geringen Abweichungen der Chronik für die betreffenden Partien entweder auf Textfehlern in einem der beiden Bücher oder auf solchen Abänderungen beruhen, wie sie die Chronik auch sonst vornimmt. Vielleicht benutzte also der Chronist unsere Bücher Samuel gesondert neben der andern Quelle. Dagegen ist diese Quelle selbst, sein Königsbuch, entschieden nicht mit den uns erhaltenen Büchern der Könige identisch, schon deshalb nicht, weil er öfter sagt, Mehr über den und den König könne man im Königsbuche finden, wo unser kanonisches Buch doch nicht Mehr hat als die Chronik. Aber auch die Hauptquelle unserer Königsbücher, über die wir oben ausführlicher gesprochen haben (S. 51 ff.), die alte Chronik ist nicht direct jene Quelle des Chronisten: denn von dem Wesentlichen dieser letzteren, den Geschichten von Propheten, welche nach der Schablone Glück und Unglück prophezeien, finden wir in unseren, aus der alten Chronik geschöpften Königsbüchern so gar keine Spur, während sie doch gut zu ihrer Anschauungsweise paßten, daß wir sagen können, sie standen nicht darin; sie sind also erst vom Königsbuch des Chronisten hinzugethan. Da nun aber zwischen den beiden uns erhaltenen Geschichtsbüchern so viele wörtliche Uebereinstimmung herrscht, so

müssen sie doch zuletzt auf eine Hauptquelle zurückgehen, und so bietet sich nothwendig die Annahme dar, daß das verlorene, vom Chronisten benutzte Königsbuch eben auf derselben Quelle beruht wie unsere erhaltenen Königsbücher [1].

In dem verlorenen Königsbuche war die alte Chronik in ähnlicher Weise ausgezogen wie in unsern Königsbüchern, aber der dogmatische Pragmatismus war hier viel weiter getrieben, indem nicht bloß das Urtheil, sondern auch die Erzählung der Thatsachen dadurch bestimmt ward. Wo ein hervorragender Mann Unglück hat, da muß er gesündigt haben, und sofort ist denn auch ein (anderweitig meist nicht bekannter) Prophet oder sonstiger heiliger Mann bei der Hand, um das Unglück vorherzusagen; ähnlich müssen Glücksfälle auf Tugend oder Bekehrung beruhen. Ein besonders lehrreiches Beispiel solcher Geschichtsbetrachtung haben wir beim König Manasse. Dieser war nach den Büchern der Könige und dem noch gewichtigeren Zeugnisse der Propheten der ärgste Götzendiener, regierte aber lange und starb in Frieden: wo blieb da die göttliche Gerechtigkeit? Anders also die Chronik: mit wörtlicher Benutzung eines angeblichen Ausspruches des Jesaia (Jes. 39, 7), wonach von König Hiskia's Kindern (Einer oder Mehrere) als Gefangene nach Babel gebracht werden sollten (eine Prophezeiung, die erst nach der Fortführung des Königs Jojachin entstanden sein kann), erschloß man, daß also Manasse, der leibliche Sohn Hiskia's, gefangen dorthin geführt wäre; das war die Strafe seiner Frevelthaten. Da man

[1] Das Verhältniß der Quellen wäre also folgendermaßen:

(Alte, verlorene) Chronik der Könige von Israel und Juda
(verfaßt gegen 550).

Die kanonischen Bücher der Könige.	Das verlorene Buch der Könige von Israel und Juda.
	∣
	Die kanonischen Bücher der Chronik.

Möglicherweise ist das Verhältniß in Wirklichkeit noch etwas verwickelter gewesen, da zwischen dem verlorenen Königsbuch und der alten Chronik noch ein Mittelglied gestanden haben könnte.

nun aber wußte, daß damals noch das assyrische Reich bestand, so mußte der König von Assyrien natürlich dies Geschäft übernehmen, ihn nach Babel führen zu lassen. Aber Manasse war ja in Jerusalem gestorben: er mußte also wieder freigegeben sein, und das konnte Gott nur zulassen, wenn er sich bekehrt hatte. So waren also Strafe und Bekehrung in streng folgerechter Weise erschlossen, und die göttliche Gerechtigkeit war gerettet. Daß dies Alles schon in der Quelle des Chronisten, dem verlorenen Königsbuche, stand, sagt er selbst deutlich 2 Chron. 33, 18, wo auch von begleitenden Reden der Propheten gesprochen wird, welche der Chronist ohne Schaden für die Geschichte weggelassen hat. Grade aus diesem Beispiel, welches in seiner Tendenz ganz mit den genannten Prophetengeschichten übereinstimmt, sehen wir, daß schon jenes Königsbuch die Umarbeitung der Geschichte in diesem Sinne vorgenommen hatte. Mit Unrecht wirft man daher oft manche derartige offenbare Veränderungen der ursprünglichen Ueberlieferung dem Chronisten selbst vor. Wie aber jenes Buch bei Manasse bloß seinem Pragmatismus zu Liebe nicht bloß Propheten, sondern auch Kriegszüge in Bewegung setzt, so thut es auch sonst. Uns müssen daher alle nur in der Chronik erwähnten großen Kriege (zuweilen schon durch die fabelhaften Zahlen auffallend) sehr verdächtig werden, wenn sie irgend zu jenem Pragmatismus stimmen. Nur bei sorgfältiger Untersuchung des sonst Ueberlieferten und steter Erwägung der Tendenzen des verlorenen Königsbuchs können wir die wirkliche Grundlage solcher Angaben der Chronik zu erkennen hoffen.

Freilich verdanken wir daneben diesem Buche der Könige manche einzelne, sonst nicht erhaltene Notiz aus der gemeinschaftlichen Quelle, der alten Chronik, z. B. über Bauten der Könige u. dergl. m., aber große Vorsicht ist hier immer geboten.

Eine derartige Quelle konnte auch bei sorgfältiger und unparteiischer Benutzung nur eine sehr mangelhafte Geschichtserzählung ergeben, geschweige denn in den Händen eines Mannes wie unseres Chronisten, dem weder das Eine noch das Andere nachzurühmen ist. Dieser steht auf einem exclusiv levitischen Standpunkt. Ihm kommt es vor Allem darauf an, nachzuweisen, daß schon von Alters her der Gottesdienst mit Priestern und Leviten

ganz in derselben Weise abgehalten wäre wie im nachexilischen Tempel. Für Nichts hat er so viel Sinn wie für Feste und kirchliches Gepränge. Er beschreibt ausführlich Feste, welche David und andere fromme Könige ganz nach spätlevitischem Ritus begehen. Er schildert diese Feste mit allem Nebenwerk, wobei seine einzige Quelle das gottesdienstliche Verfahren seiner Zeit ist. Dem David, in dem er weit mehr den Ordner des Gottesdienstes und den Psalmisten als den Heldenkönig sieht, legt er ein Festlied in den Mund, das aus Stücken sehr später Psalmen zusammengeflickt ist. Namentlich hebt er überall die Bedeutung der Leviten und ganz besonders der zu diesen gehörenden Sänger- und Thorwärtergeschlechter hervor in einer Weise, daß die Vermuthung Neuerer durchaus berechtigt ist, er selbst habe zu einem solchen Geschlecht gehört. Die Leviten werden auf jede Weise verherrlicht. Während z. B. die ältere Erzählung beim Sturz der gottlosen Athalja Trabanten und fremde Kriegsknechte auftreten läßt, deren auf Veranlassung des hohen Priesters geschehene Verwendung im Tempel allerdings die Späteren höchlich befremden mußte, substituiert der Chronist dafür Leviten (vergl. 2 Chron. 23 mit 2 Kön. 11), und Aehnliches finden wir bei ihm sehr oft. So stellt er 2 Chron. 34, 30 „Priester und Leviten" an die Stelle von „Priestern und Propheten" der älteren Darstellung 2 Kön. 23, 2. Ebenso sind seine levitischen Geschlechtsregister zum Theil sehr verdächtig. Hierher gehört z. B. der Stammbaum der hohen Priester bis auf David (1 Chron. 6, 35—38), die Ableitung des Samuel, der nach 1 Sam. 1, 1 ein Ephraimit war, von dem nach des Chronisten Ansicht allein der Hervorbringung eines so heiligen Mannes würdigen Stamme Levi und wiederum des Ethan, angeblichen Ahnherrn einer Sängerfamilie, von Samuel (1 Chron. 6, 18 ff.), sowie die Aufführung des Obed Edom als eines der levitischen Thorwächter (1 Chron. 16, 38), während er nach 2 Sam. 6, 10 nicht einmal ein Israelit, sondern aus der philistäischen Stadt Gath war; die spätere Auffassung verlangte aber für ihn eine geheiligte Abkunft, weil die Bundeslade in seinem Hause geweilt hatte (ebend.).

Da sich der Chronist, wie gesagt, ganz auf die Geschichte Juda's beschränkt, so fallen damit eine Menge von Stücken

weg. Er scheint in der Geschichte des nördlichen Reiches nur Böses gesehen zu haben und faßt die Trennung desselben von Juda als einen Frevel auf, während in unserem älteren Geschichtswerk auch eine andere Auffassung vertreten ist. Manches läßt der Chronist oder vielleicht schon seine Quelle ganz weg, weil es auf seine Lieblinge einen Schatten werfen könnte. So erfahren wir Nichts von den Zwistigkeiten in David's Familie und Absalom's Aufstand und Nichts von Salomo's Götzendienst. Manches schien ihm unwichtig, was für die Aelteren von großer Bedeutung war. So geht er über das weltgeschichtliche Ereigniß der Rettung Hiskia's und Juda's von den Assyrern mit wenig Worten hinweg, während er weitläufig kirchliche Feste schildert, welche dieser König begangen haben soll. Auch aus einem gewissen Anstandsgefühl scheint er Einiges ausgelassen zu haben z. B. das Urtheil Salomo's (wegen der beiden Huren), und darum bricht er die Geschichte von Michal und dem nackt tanzenden David ab (1 Chron. 15, 29; vergl. 2 Sam. 6).

Zu dem Allen kommt noch, daß der Chronist sehr nachlässig verfährt und sich mehrfach selbst widerspricht. Die Verwirrung in den Geschlechtslisten wird zum Theil ihm, nicht erst den Abschreibern zuzumessen sein.

Vom Exil an müssen die Quellen natürlich ganz andere werden. Das „Königsbuch" ging gewiß nicht weiter, dagegen treten nun für den dritten Theil des großen Buchs (Esra und Nehemia) verschiedene Schriften sehr ungleichen Werthes ein. Zunächst kommen hier die ganz authentischen Denkschriften Esra's und Nehemia's in Betracht. Namentlich aus der letzteren hat der Chronist längere Stücke (wahrscheinlich den größten Theil) aufgenommen und zwar das Meiste wörtlich. Leider hat er aus Esra's Denkschrift Weniger gegeben und dies zum Theil noch vielfach verändert. Beiderlei Bruchstücke gehören zu den wichtigsten Urkunden des Alten Testaments.

Weit weniger werthvoll ist eine andere Quelle in aramäischer Sprache, welche die Neugründung des Tempels und den Bau der Mauern erzählt. Sie begeht arge Versehen, indem sie z. B. König Darius II. mit Darius I. verwechselt und Briefe, welche sich auf den Bau der Mauern beziehen, auf den Tempelbau

deutet. Sie enthält mehrere unzweifelhaft gefälschte Documente.

Außerdem hat der Chronist hier noch einzelnes Andere benutzt und giebt dann noch Eigenes nach seiner Art hinzu (z. B. in Esra 3). Der Chronist hat diesen letzten Theil seines Buches noch viel nachlässiger compiliert als den früheren. Während er z. B. einen großen Theil aus Nehemia's Denkschrift wörtlich aufnimmt und ihn sogar, ohne daß er den Leser vorher aufmerksam darauf macht, in erster Person reden läßt, wendet er bei anderen Auszügen daraus die dritte Person an. Bei den Bruchstücken aus Esra's Schrift geht er von der dritten plötzlich zur ersten Person über (Esra 7). Die Auszüge folgen ganz unvermittelt auf einander, so daß nur eine eingehende Kritik herausbringt, was eigentlich der schlichte Leser sofort wissen müßte: wer jedesmal der Redende ist. Aus der aramäischen Schrift erscheint plötzlich ein Stück in der Originalsprache, wieder ohne jeden Uebergang. Daß der Verfasser uns über einige Perioden wie z. B. die vor Esra und Nehemia liegende gar Nichts oder nur ganz Dürftiges mittheilt, mag an der Mangelhaftigkeit seiner Quellen gelegen haben, aber bei sorgfältiger Benutzung hätte er doch jedenfalls eine weit bessere Darstellung geben können. Den Freibrief Esra's (Esra 7, 12 ff.) hat er oder ein Vorgänger zum Vortheil des Tempels und seiner Diener mindestens stark überarbeitet, wenn nicht gradezu gemacht; so wie er jetzt ist, kann er unmöglich echt sein.

Der Chronist schrieb jedenfalls sehr spät. Schon die Schriften Esra's und Nehemia's, die er benutzte, führen uns tief in's 5. Jahrhundert hinein. Die Neh. 12, 10—22 gegebene Priesterliste geht bis auf den hohen Priester Jaddua, der nach Josephus ein Zeitgenosse Alexander's des Großen war; mit dieser Angabe stimmt V. 22, nach welchem die Listen bis zu der Zeit des Darius (Codomannus) geführt wären. Also ist Alexander's Zeit die früheste, in der er geschrieben haben kann. Nun liegt aber in diesen Priesterverzeichnissen gar nicht ein terminus ad quem; seine Quellen reichten eben nach V. 22 nur bis dahin, und die hohen Priester, die er bloß zur chronologischen Orientierung für diese Periode genannt hatte, brauchte er deshalb nicht weiter

aufzuzählen. Die aramäische Quelle, welche so starke Verwechslungen begeht und nicht einmal die verschiedenen gleichnamigen Perserkönige aus einander hält, kann schwerlich vor der griechischen Zeit geschrieben sein. Noch weit tiefer führt uns nun endlich die Genealogie des Davidischen Geschlechtes (1 Chron. 3, 19 ff.). Zwar läßt der jetzige Zustand des Textes uns nicht ganz sicher erkennen, durch wie viele Generationen die Abkömmlinge Serubbabel's, der unter Darius Hystaspis lebte, fortgeführt werden, aber jedenfalls ist es eine große Anzahl, wahrscheinlich 11, und wir kommen somit bis etwa 200 v. Chr., wenn nicht weiter. Und damit ist noch gar nicht gesagt, daß der Verfasser dies Geschlecht grade bis auf seine Gegenwart geführt hätte: vielleicht brachen seine Quellen eben da ab. Es ist nicht ganz unmöglich, daß der Chronist die fortlaufende Geschichtserzählung noch bis über Esra geführt hatte, daß jedoch die letzten Abschnitte als eine zu späte Zeit darstellend nicht mit das Ansehen eines heiligen Buches erlangen konnten. Jedenfalls kann er nicht wohl vor dem Jahre 200 v. Chr. gearbeitet haben; es ist aber möglich, daß dies noch später geschehen ist. Die Sprache zeigt die jüngste Entwicklung des biblischen Hebraismus; doch läßt sich daraus nicht eine ganz bestimmte Zeit erschließen.

Die große Compilation ist durch die Auszüge aus verlorenen inhaltreichen Werken für uns sehr wichtig, und auch, wo sie den sonstigen Geschichtsbüchern parallel läuft, schöpfen wir aus der Uebereinstimmung wie aus den Abweichungen mannigfache Belehrung über historische und literarische Fragen. Die starke, wie wir sahen, in zwei Stufen geschehene Umbildung des älteren Stoffes giebt uns ein merkwürdiges Bild geistiger Strömungen im Judenthum. Freilich leidet der rein historische Werth des Buches durch diese Umbildung nicht wenig, und daneben noch durch die sorglose Art des Zusammenstellens.

Wahrscheinlich gewährte der letzte Theil (Esra mit Nehemia), die Geschichte einer sonst nicht beschriebenen und doch bedeutsamen Epoche, ein allgemeineres Interesse, ward deshalb als eigenes Buch abgetrennt und gewann früher das Ansehen eines kanonischen Buches als das Uebrige, worin ja im Ganzen nur dasselbe erzählt wird, was man schon in einem bekannten Buche fand.

Nachher ist aber auch dieser Theil als selbständiges Werk in den Kanon gelangt. Unwahrscheinlich ist es, daß der Verfasser selbst die Theilung des großen Buches vorgenommen hat, denn dann hätte er schwerlich den Schluß des einen Theils wiederum als Anfang des andern verwandt.

Aus dem Schlußtheil der Chronik und Stücken aus Esra und Nehemia ist noch ein besonderes griechisches Buch gebildet, welches sich besonders mit der Geschichte des Tempels in der letzten Zeit vor seiner Zerstörung und mit seinem Wiederaufbau beschäftigt. Dies Buch heißt das 3. Buch Esra oder auch wohl das erste Buch Esra (indem dann Esra und Nehemia als resp. 2. und 3. Buch gezählt werden). Während seine sonstigen Bestandtheile alle Stücken unseres hebräischen Textes entsprechen, enthält es noch eine romanhafte Geschichte, wie Serubbabel durch seine Klugheit den Beifall des Königs Darius und die Erlaubniß zur Rückkehr nach Jerusalem erlangte. Auffällig ist eine starke Umstellung gegenüber unserem Esratexte, (indem hier Esra 4, 7—24 vor Cap. 2 steht). Wahrscheinlich sollte dieselbe die großen chronologischen Schwierigkeiten des Esrabuches heben, was freilich nicht recht gelingt. Von Nehemia meldet dies Buch Nichts. Der Schluß ist ganz abgebrochen; das Buch ist vielleicht nur als Bruchstück erhalten.

Das selbständige Stück von Serubbabel's Klugheit ist wahrscheinlich von Anfang an griechisch geschrieben. Das Uebrige ist eine sehr freie Uebersetzung aus dem Hebräischen. Der Uebersetzer wird auch der Ordner des seltsam fragmentarischen Buches sein.

Eigenen historischen Werth hat es nicht. Nur zur Kritik des Textes ist es nützlich, obgleich auch hier wegen der großen Freiheit der Uebersetzung und der starken Entstellung der Eigennamen große Vorsicht geboten ist.

Das Buch muß schon vor Josephus gemacht sein, da dieser es statt des kanonischen Esra gebraucht. Weder Hieronymus noch Luther haben es der Uebersetzung werth gehalten. Sowohl bei den Katholiken wie bei den Protestanten wird es nicht mehr zu den heiligen Schriften gerechnet.

4. Makkabäer.

Mit dem Namen der Makkabäerbücher bezeichnet man zwei griechische Schriften über die Zeit der heldenmüthigen Hasmonäer oder Makkabäer, die aber sonst sehr von einander abweichen und auch ganz verschiedenen Ursprungs sind.

Das erste Buch der Makkabäer umfaßt nach einer kurzen, mit Alexander anhebenden Einleitung die Zeit von der ersten Erhebung der frommen Juden unter Mattathias gegen den Glaubenszwang des Antiochus Epiphanes bis zur Regierung des Simon (ungefähr 175 bis 135 v. Chr.). Namentlich treten hervor die Thaten des großen Judas Makkabäus, von dem man das ganze Geschlecht der Hasmonäer oft das der Makkabäer nennt. Wir sehen hier die Heldenkämpfe eines gedrückten, kraftlosen Volkes unter selbstgewählten Führern, nicht für politische Freiheit — das war ihm ein beinahe ganz fremder Begriff — sondern für seine Religion; wir sehen, wie aus diesen Kämpfen ein Staat erwächst, den jene heldenmüthigen Führer mit Kraft und Klugheit leiten, so daß sie gegen die Machthaber der Erde Erfolg auf Erfolg erringen und schließlich die völlige Unabhängigkeit erreichen. Auch für die Geschichte anderer orientalischer Staaten ist das Buch wichtig.

Die Schrift ist ein schönes Denkmal ihrer Zeit. Sie ist geschichtlich treuer als irgend ein sonstiges Buch des Alten Testaments. Wir finden hier Nichts von Wundern und theocratischem Pragmatismus; freilich fehlt dafür auch der naiv-religiöse, kindlich-gemüthliche Hauch der alten Geschichtswerke. Der sehr ernste, streng religiöse Verfasser hat ein warmes Herz für sein Volk und seinen Glauben, aber dennoch ist er außerordentlich objectiv. Wo er gegen die Wahrheit verstößt, geschieht es aus Irrthum, z. B. wenn er über die Verhältnisse ferner Völker wie der Römer unrichtige Angaben hat. Dies und jenes mag er in ein nicht ganz richtiges Licht gestellt haben unter dem Einfluß seiner starken Vorliebe für das Herrschergeschlecht, namentlich den Simon und seinen Sohn Johannes Hyrcanus, dem er persönlich nahe gestanden zu haben scheint. Dazu stimmt, daß er, wie Geiger erwiesen

hat, ein Sadducäer (also gewissermaßen ein Conservativer) war. Letzteres folgt namentlich aus der absichtlichen Unterdrückung jeder Hindeutung auf den Unsterblichkeitsglauben, auch wo eine solche sehr nahe gelegen hätte z. B. bei der Abschiedsrede des Mattathias, sowie aus der Vermeidung alles Wunderbaren und jeder Verweisung auf die in jenen Zeiten bei der Menge so mächtigen schwärmerischen Messiashoffnungen.

Bei aller Treue der Erzählung hat man natürlich doch die Reden der handelnden Personen und Aehnliches als freie Compositionen des Verfassers anzusehen. Die Zahlen der geschlagenen Feinde und der siegreichen Juden wird man auch nicht auf die Goldwage legen wollen. Bedenklicher ist es, daß einige der mitgetheilten Actenstücke unecht oder doch sehr verdächtig sind. Vielleicht fand der Verfasser diese schon in seinen Quellen. Uebrigens betrachtete man im Alterthum die Ausarbeitung solcher Schriftstücke, zumal wenn sie ihrem Inhalt nach treu waren, wie es hier der Fall ist, anders als heutzutage.

Ein wesentlicher, ganz neuer Vorzug dieses Buchs ist die genaue Chronologie nach einer festen Aera (der s. g. Seleucidischen). Schon diese allein setzt den Gebrauch schriftlicher Quellen voraus, wie denn überhaupt namentlich für die frühere Zeit solche durchaus anzunehmen sind. Der Verfasser hat aber Alles selbständig verarbeitet. Vieles mochte er aus mündlicher Ueberlieferung und eigener Erfahrung schöpfen.

Die Redeweise ist sehr einfach, voll von Reminiscenzen aus den alten heiligen Büchern. Hie und da finden wir einen lyrischen Erguß, aber nirgends eigentliche Dichtung.

Da am Schluß auf eine Chronik des Johannes Hyrcanus hingewiesen wird, die doch schwerlich vor dessen Tode geschrieben sein kann, so muß auch unser Buch nach diesem verfaßt sein. Aber die in ihm herrschende günstige Beurtheilung der Römer und die Hervorhebung ihrer Treue gegen die Bundesgenossen zeigt, daß das Buch abgefaßt ist, ehe die Juden die Treulosigkeit der Welteroberer hatten kennen lernen. So setzt man denn mit Recht die Abfassung in die Zeit zwischen den Tod des Hyrcanus und das erste feindliche Zusammentreffen mit den Römern, d. h. zwischen 105 und 63 v. Chr.

Die Ursprache des Buchs war ohne Zweifel hebräisch. Noch Origenes sagt, daß die Juden „die Makkabäergeschichten“ hebräisch besäßen, und sogar Hieronymus will das erste Makkabäerbuch in der Ursprache gesehen haben. Es ist möglich, daß Origenes hier eine Verwechselung begegnet und Hieronymus nicht bei der Wahrheit bleibt, aber ganz lächerlich ist es, wenn Hengstenberg in einem spätjüdischen fabelhaften Bericht über die Makkabäer, der s. g. „Rolle des Antiochus“ (Megillath Antiochos), nach welcher u. A. die Chalifenstadt Baghdad ihren Namen vom Feldherrn Bachides haben soll, dies hebräische Makkabäerbuch des Origenes und Hieronymus sehen wollte. Das hebräische Original ist spurlos verschollen. Die späteren Juden haben ja leider dem Geschlecht der Hasmonäer nicht die gebührende Anerkennung gewidmet, hauptsächlich wohl weil die immer mehr zur geistigen Herrschaft kommenden pharisäischen Gelehrten dem stolzen Herrschergeschlecht abhold waren.

Glücklicherweise hat eine sehr wörtliche griechische Uebersetzung uns das vortreffliche Buch, weitaus das beste unter allen Apocryphen, erhalten. Wir können dem Griechen einige kleine Versehen nachweisen, aber im Ganzen ist seine Uebersetzung sehr treu. Josephus benutzte schon diese Uebersetzung.

Von dem zweiten Buch der Makkabäer müssen wir zunächst die beiden vorgeklebten Briefe abtrennen. Diese sind angeblich von den Juden in Palästina an die in Aegypten gerichtet zur Empfehlung des Festes der Tempelweihe. Der erste trägt als Unterschrift ein Datum, welches dem Jahre 143 v. Chr. entspricht (1, 10a). Beide Briefe sind sicher unecht; der erste, welcher ganz dürftig ist, enthält eine falsche chronologische Angabe; der zweite ist voll Fabeln und wäre gradezu albern, wenn er wirklich ein Gemeindesendschreiben wäre. Die Briefe enthalten mehrfach Widersprüche gegen die Angaben des eigentlichen Buchs; ihre Sprache ist hebraisierender als die darin herrschende. Die starke Empfehlung des Tempelweihfestes den Alexandrinern gegenüber nöthigt zu der Voraussetzung, daß sie noch während des Bestehens des Tempels geschrieben sind. Wegen der Aehnlichkeit der Tendenz sind sie vor das Buch geklebt; die einzige Verbindung bildet ein eingeschobenes „aber“ (δέ 2, 19).

Das eigentliche Buch giebt sich in der Einleitung als einen Auszug aus den 5 Büchern des Jason von Cyrene. Dieser Auszug umfaßt die Leiden und Siege der Glaubenshelden in Palästina von der letzten Zeit des Königs Seleucus IV. bis zum Tode Nicanor's (ungefähr 174—161) und betont besonders die in jener Zeit eingeführten neuen Erinnerungsfeste der Tempelweihe (Hanukkā am 25. Kislew) und des Nikanortages (Jōm Nīkānōr am 13. Adar).

Wie weit der Verfasser des Auszuges und wie weit Jason von Cyrene für die Vorzüge und Mängel des Werkes verantwortlich sind, können wir im Einzelnen nicht entscheiden. Der Epitomator selbst erklärt freilich, daß alle Verantwortlichkeit seine Quelle treffe.

Das Buch ist von weit geringerem Werth als das erste. Freilich giebt es uns manche willkommene Ergänzungen, namentlich für die Geschichte vor dem Ausbruch des Aufstandes, welche durch Josephus, der dies Buch nicht benutzte, bestätigt werden; aber dabei hat es viel Falsches in Bezug auf Zeitrechnung und Thatsachen. Es ist voll von rhetorischen und tendenziösen Uebertreibungen. So werden hier Wunder und Engelserscheinungen gehäuft, und die Märtyrergeschichten treten hier zuerst in der später so allgemeinen Maßlosigkeit auf. Ein Geist der Schwärmerei und des bitteren Fremdenhasses erfüllt das Buch. Der Verfasser stand ganz unter der Gewalt populärer Vorurtheile und schrieb, sie zu verstärken. Er stand seinen Ansichten nach den Pharisäern nahe, namentlich hat er einen starken Glauben an die Auferstehung. Kurz man sieht, sein Buch bildet in vielen Stücken das grade Gegenstück zum ersten Makkabäerbuch, welches übrigens in ihm nicht benutzt ist.

Da das Buch in einem fast rein griechischen Stil geschrieben ist mit vielen rhetorisch künstlichen Satzverschlingungen, so ist die Annahme gerechtfertigt, daß nicht nur es selbst, sondern auch schon seine Quelle, das Werk des Jason, griechisch abgefaßt war. Bei den vielen Verwechselungen und Entstellungen muß es den geschilderten Ereignissen selbst schon ziemlich fern stehen. Da bei den Betrachtungen über die Leiden des Volkes und der Hervorhebung des Tempels nie die geringste Anspielung auf die

Zerstörung des Heiligthums vorkommt, so hat man aber anzunehmen, daß nicht nur das Werk des Jason, sondern auch der Auszug noch vor letzterer geschrieben ist. Dazu stimmt auch die starke Empfehlung der beiden Feste, welche nach dem Fall Jerusalem's keinen rechten Sinn mehr gehabt hätte. Dazu kommt, daß das s. g. vierte Buch der Makkabäer, welches wahrscheinlich auch noch vor der Zerstörung Jerusalem's geschrieben ist, unser Buch benutzt. Vermuthlich schrieb Jason im Lauf des letzten Jahrhunderts v. Chr. und sein Epitomator nicht viel später.

Das Buch ward wegen seiner Märtyrergeschichten in der alten christlichen Kirche sehr beliebt; namentlich erbaute man sich an der Erzählung von der Mutter mit den 7 Kindern, welche auch in späteren jüdischen Erzählungen vorkommt. Luther urtheilte mit Recht über das Buch sehr hart[1].

[1] Das 3. Makkabäerbuch, eine fabelhafte Geschichte über die Rettung der Alexandrinischen Juden aus Todesgefahr, steht noch tief unter dem zweiten. Das 4. Makkabäerbuch, eine philosophisch-religiöse Betrachtung über die Märtyrergeschichten des 2. Buchs der Makkabäer, ist schon seit dem 4. Jahrhundert n. Chr. oft fälschlich dem Josephus zugeschrieben. Beide haben nie eigentlich kirchliche Autorität gehabt und fehlen in der Vulgata und bei Luther.

Dichterische Erzählungen (Romane).

Die geschichtlichen Bücher folgen im Allgemeinen auch da, wo sie nicht streng historische Darstellungen geben, doch einer festen und sie bestimmenden Ueberlieferung. Wollen sich die Verfasser mit größerer Freiheit bewegen, so müssen sie sich doch auf kurze Episoden, die Ausmalung einzelner Scenen und die psychologische Motivierung beschränken. Der Gang der Erzählung im Großen ist ihnen vorgezeichnet. Aber da sie von jener Freiheit allerdings schon früh einen reichlichen Gebrauch machten, einen weit reichlicheren, als man gemeinlich glaubt, so war der Uebergang zum eigentlichen Roman, der frei nach der dichtenden Willkür des Verfassers gebildeten Erzählung, angebahnt, um so mehr, da ja auch der Roman gern einzelne Züge, Namen und dergleichen aus der Ueberlieferung beibehält. So lassen sich allerdings einige Abschnitte aus den historischen Büchern als kleine Romane ansehen. Aber als selbständige Literaturgattung entwickelte sich der Roman bei den Hebräern doch erst ziemlich spät, und der hebräische Kanon des Alten Testaments enthält nur zwei Vertreter desselben, das Buch Jona und das Buch Esther. Dazu kommen noch die beiden zu den Apokryphen gerechneten Tobit und Judith; auch das s. g. 3. Buch der Makkabäer (siehe oben S. 70) kann man hierher rechnen, und ferner wollen wir auch das Buch des Aristeas hier mit besprechen, welches freilich nicht streng in den Kreis des Alten Testaments gehört. Ein Theil dieser Bücher ist vom Anfang an griechisch geschrieben und bekundet damit von vorn herein den Einfluß einer ganz fremden Bildung.

1. Jona.

Wie wir oben sahen, haben wir schon in den Büchern der Könige mehrere, zum Theil ziemlich umfangreiche Abschnitte, welche uns die Wirksamkeit der Propheten in übernatürlicher Beleuchtung darstellen. Keine dieser Erzählungen ist ohne einen eigenthümlichen Werth, wenn sie auch durch ihren märchenhaft-wunderbaren oder stark didactischen Character mitunter etwas gegen unsern Geschmack verstoßen. Von der großartigen Gestalt Elia's haben wir schon oben (S. 53 f.) gesprochen.

Diese Erzählungen sind aber erst allmählich von einer geschichtlichen Grundlage aus durch die Sage ausgebildet. Selbständiger bewegt sich der Verfasser der Prophetengeschichten, welche wir in der Chronik finden (oben S. 58 ff.); doch zeigt dieser im Ganzen wenig Schöpferkraft, da seine Propheten alle nach der Schablone gezeichnet sind. Alle diese Geschichten von Propheten sind übrigens in den Zusammenhang der Reichsgeschichte verflochten.

Wir haben nur eine einzige selbständige Prophetenerzählung, welche dabei fast ganz ein freies Product der Phantasie ist, indem sie nur wenige Einzelheiten aus der Ueberlieferung nimmt. Dies ist das kleine Buch Jona, welches jetzt einen besonderen Theil des Buches der zwölf (kleinen) Propheten bildet. Der Inhalt dieses Romans ist folgender:

Jona, der Sohn des Amitthai, erhält von Gott den Befehl, nach der großen Stadt Ninive zu gehen, um gegen sie wegen ihrer Bosheit zu predigen. Da er aber fürchtet, die Niniviten würden auf seine Predigt Buße thun und dann doch Gnade erhalten, sucht er Gott zu entfliehen. Er will von der Hafenstadt Joppe nach dem fernen Tarsis (Tartessus in Spanien) fahren. Aber Gott erregt einen großen Sturm. Vergeblich suchen die Schiffer das Schiff durch Hinauswerfen ihrer Sachen zu erleichtern, vergeblich flehen sie zu ihren Göttern. Jetzt wird auch Jona, welcher unten im Schiff geschlafen hat, heraufgeholt und aufgefordert, seinen Gott um Rettung anzurufen. Da aber Nichts hilft, beschließen sie, durch's Loos zu erforschen, wessen

Schuld die Lebensgefahr über sie gebracht habe. Das Loos fällt auf Jona; dieser gesteht seine Schuld und fordert sie selbst auf, ihn über Bord zu werfen. Nachdem sich alle Anstrengungen, das Schiff sonst zu retten, als vergeblich erwiesen haben, wird Jona in's Meer geworfen, und das Meer wird sofort ruhig. Die Schiffer, welche vorher Gott gebeten haben, ihnen Jona's Tod nicht als Blutschuld anzurechnen, bringen Gott Opfer und Gelübde dar.

Jona wird durch einen von Gott bestellten Fisch verschlungen. Im Bauche desselben fleht er zu Gott und wird nach drei Tagen und drei Nächten vom Fisch an's Land gespieen.

Dem wiederholt an ihn ergehenden Befehle, nach Ninive zu gehen, leistet Jona nun Folge. Er verkündet in Ninive, daß die Stadt in 40 Tagen untergehen werde. Die Bewohner glauben an ihn; sie suchen durch Trauer, Fasten und tiefe Reue das Unheil abzuwenden. Der König geht seinen Unterthanen mit dem besten Beispiel voran: seine Befehle, strengste Buße zu thun, werden befolgt. Darob erbarmt sich der Herr und läßt die gedrohte Strafe nicht eintreten.

Dies verdrießt den Jona. Unmuthig baut er sich vor der Stadt eine Hütte, um darin zu sehen, was aus Ninive werde. Gott läßt ein schattiges Gewächs[1] aufsprossen; der Prophet hat darüber seine große Freude. Desto größer ist seine Betrübniß, als Gott das Gewächs durch einen Wurm stechen und verdorren läßt, so daß er nun vor der Hitze und dem Gluthwind keinen Schutz mehr hat. Er wünscht sich den Tod, weil sein Lieblingsgewächs so rasch vernichtet ist. Nun aber setzt ihn Gott zur Rede, wie er, der unmuthig sei über das Schicksal einer solchen Pflanze, es Gott verargen wolle, daß er sich der gewaltigen Stadt mit den zahllosen unmündigen Kindern und dem unschuldigen Vieh darin erbarme. — Damit schließt die Erzählung ganz abgebrochen, wie sie abgebrochen angefangen hatte.

An einen geschichtlichen Inhalt ist bei dieser Erzählung nicht zu denken. Die kindliche Weise, in der sie Gott auftreten

[1] Der sogenannte Wunderbaum, der sehr rasch emporschießt und ebenso schnell wieder vergeht.

läßt, könnte man freilich zur Noth noch dem Berichterstatter zur Last legen, der etwa die ihm vorliegenden geschichtlichen Angaben nur auf seine Weise bearbeitet hätte. Aber die wesentlichsten Züge der Erzählung selbst verstoßen wider alle Wirklichkeit. Daß Jona von einem Fisch verschlungen wird, drei Tage in seinem Innern bei vollem Bewußtsein verharrt, und daß die Niniviten beim ersten Auftreten des israelitischen Propheten sofort bekehrt werden, sind Dinge, deren Unmöglichkeit die ganze Geschichte in's Gebiet der Dichtung verweist. Dazu kommen noch einige kleinere Züge wie z. B. die unendliche Größe der Stadt Ninive, welche „drei Tagereisen" groß ist (3, 3); nach dem ganzen Zusammenhange kann dies nur bedeuten, daß von einem Ende Ninive's bis zum andern mindestens 12 Meilen Wegs gewesen, so daß demnach die am Ende angeführte Zahl von mehr als 120,000 unmündigen Kindern („Menschen, welche nicht ihre Rechte von ihrer Linken unterscheiden können") für eine solche Größe der Stadt noch viel zu gering wäre, so bedeutend die daraus zu schließende Einwohnerzahl auch an und für sich schon sein muß.

Die einzige Frage, welche in dieser Hinsicht noch aufgeworfen werden könnte, wäre die, ob der Verfasser wenigstens die Grundzüge einer geschichtlichen Ueberlieferung befolgt hätte. Der Name Jona ist allerdings nicht willkürlich gewählt. Im zweiten Buch der Könige 14, 25 heißt es, der König Jerobeam der Zweite von Israel habe die alten Grenzen des (Davidischen) Reichs wiederhergestellt, wie es Gott verkündigt habe durch seinen Knecht, den Propheten Jona, Sohn des Amitthai von Gath-Hahefer (einem Ort Nordpalästina's). Aus dieser durchaus zuverlässigen Nachricht[1] sehen wir, daß dieser Prophet spätestens ein Zeitgenosse des großen Eroberers Jerobeam des Zweiten (erste Hälfte des achten Jahrhunderts vor Chr. Geb.) war; weiter wissen wir Nichts von ihm. Ziehen wir nun alle unglaublichen Züge unserer Erzählung ab, so bleibt als möglicherweise geschichtlich, daß

[1] Man hat in neuerer Zeit die hier angedeutete Prophetie Jona's in dem schwierigen Orakel eines sehr alten Propheten finden wollen, welches Jesaia Cap. 15 und 16 wiederholt. Diese Annahme scheitert aber schon an dem Umstande, daß hier offenbar ein Prophet des südlichen Reichs (Judä), nicht des nördlichen (Israel oder Ephraim) redet.

dieser alte Prophet eine Reise nach dem Westen habe machen wollen, und daß er nach Ninive gekommen sei. Was nun aber ein israelitischer Prophet in Spanien oder in Ninive habe machen wollen, bleibt durchaus unklar. Predigen konnte er den Fremdlingen nicht, weil sie weder ein Verständniß von seiner Religion noch von seiner Sprache haben konnten. Handels- oder Staatsgeschäfte können ihn unter den Verhältnissen jener Zeit kaum in die Ferne geführt haben, und noch weniger machte ein israelitischer Gottesmann Reisen zur Belehrung oder zum Vergnügen in's ferne Ausland. Sehen wir nun, wie die Nennung von Tartessus und Ninive grade zu den didactischen Zwecken des Büchleins so gut stimmt, so werden wir zu dem Schluß kommen, daß höchst wahrscheinlich auch die Reisen Jona's eine Fiction des Erzählers sind.

Derselbe wollte seine Lehren in erzählender Form an das Leben eines Propheten knüpfen, und da nahm er einen solchen heraus, von dem man Nichts weiter wußte, als was in jener Notiz steht, einen Propheten des grauen Alterthums aus dem nördlichen, früh zerstörten Reiche, mit dem er nun ganz frei schalten konnte.

Die Erzählung soll mehrere Lehren geben. Zuerst wird gelehrt, daß der Mensch sich nie dem Befehle Gottes entziehen darf. Glaubt er Gott, der ihn nach dem fernen Osten senden will, durch die Flucht in den äußersten Westen zu entkommen, so weiß ihn Gott schon zu erreichen. Aber durch demüthiges Gebet wird er wieder aus der Noth befreit, in die er sich selbst gestürzt hat, wie Jona aus dem Bauche des Fisches. Die Gnade Gottes, welche auch die schwersten Sünden tilgt, wenn sich der Sünder von Herzen bekehrt, wird an den Niniviten deutlich. Und schließlich: wenn Gott sich auch der Heiden erbarmt und das oft gedrohte Strafgericht über sie nicht hereinbrechen läßt, so soll man darüber nicht murren wie Jona über die Verschonung Ninive's, sondern soll sich über Gottes Barmherzigkeit, die troſtreichste, dem Menschen wichtigste und deshalb von Alters her am meisten gepriesene Eigenschaft Gottes (vergl. Jona 4, 2 mit 2 Mose 34, 6; Joel 2, 13) freuen.

Der letzte Punkt ist offenbar der wichtigste und der, welcher den Verfasser veranlaßte, die Erzählung zu schreiben. Die alten

Propheten hatten so gewaltig den Zorn Gottes über die Heiden verkündet, hatten mit solcher Bestimmtheit den einzelnen heidnischen Reichen ihr nahe bevorstehendes Ende vorausgesagt, daß die Judäer ungeduldig werden mußten, wenn sie dieses Ende der Heiden nicht kommen sahen, während sie selbst so oft in großer Noth waren. Nun lehrt aber schon der Pentateuch, daß die Buße des Menschen Gottes Sinn ändern könne, und daß Gott um weniger Gerechten willen die Strafe frevelhafter Völker und Städte aufschiebe. Konnte es nicht so mit den verschonten Heiden sein? Und mußte es bei ernsthaftem Nachdenken nicht sündlich erscheinen, über diese Barmherzigkeit Gottes zu zürnen?

Man sieht, der Verfasser war von hohen sittlichen und humanen Ideen erfüllt, der jüdische Particularismus war bei ihm schon fast ganz durchbrochen.

Durch die Wahl Jona's als Hauptperson hatte er sich ein entlegenes Gebiet gewählt, auf welchem er für die Dichtung freien Spielraum hatte. Im Zeitalter des geschichtlichen Jona war Ninive die Hauptstadt des größten Reichs, das nicht lange darauf mit Israel feindlich zusammenstieß und in der Erinnerung als ein Reich des Frevels dastand. Hier war daher ein zweckmäßiger Ort zur Darstellung des großen Gedankens. Daß die Wirksamkeit eines israelitischen Propheten in Ninive undenkbar, daß zumal eine so rasche Bekehrung der Bewohner eine Unmöglichkeit war, daß die Klagen der Propheten über Ninive's Bosheit erst nach dieser Zeit erschallen, ohne je eine Rücksicht auf eine frühere Bekehrung desselben zu nehmen, das konnte ihn alles nicht kümmern; er schrieb ja weder Geschichte, noch einen historischen Roman im modernen Sinne. Um das Unrecht des mürrischen Sinnes recht zu zeigen, läßt er ihn bei dem Propheten selbst erscheinen. Dieser ahnt sogleich, daß Gott seine Drohung doch nicht ausführen werde, und geht so weit in seiner Thorheit, daß er Gott entfliehen will. Tartessus ist genannt, weil dieser Ort der Endpunkt der hebräischen Weltkunde im Westen war; um nicht nach Osten gehen zu müssen, sucht er in den fernen Westen zu fliehen, und scheut sogar das Meer nicht, vor dem doch die Israeliten von je her ein gewaltiges Grauen hatten. Die Art, wie Jona an diesem Vorhaben gehindert und zugleich

recht nachdrücklich wegen seiner Verkehrtheit zurechtgewiesen wird, kommt uns allerdings etwas seltsam vor; aber wir müssen bei der Beurtheilung eines Literaturwerkes beständig den Geschmack und die Denkweise des Volkes vor Augen haben, aus dem jenes hervorgegangen ist. Für den Hebräer hatte dieser Aufenthalt im Bauche des Fisches gar nichts so Auffallendes; er war noch an ganz andere Wunder gewöhnt. Dazu gewährte dies Seeabenteuer noch Gelegenheit, den Eindruck des göttlichen Wirkens auf die heidnischen Schiffer lebendig zu veranschaulichen. Die ganze übrige Entwicklung der Erzählung ergiebt sich von selbst.

Man hat die Erzählung von Jona mehrfach sehr hart beurtheilt; ich kann mich diesem Tadel nicht anschließen. Freilich kommen einige sehr unpassende Züge vor wie der, daß auch das Vieh fasten muß und in Trauergewänder gekleidet wird. Aber im Ganzen ist die Erzählung gewandt, lebendig, anschaulich und eindringlich. Der Character des Helden ist sehr natürlich geschildert. Der Eigensinn und die Ungeduld des Propheten hätten in den wenigen Zügen kaum besser dargestellt werden können. Man kann freilich fragen: wie kam der Verfasser dazu, den Helden zu einem Propheten zu machen? Die Ursache ist die, daß seine Ansicht von der Aufhebung der göttlichen, von den Propheten verkündeten Strafdecrete durch das Auftreten des Propheten am besten versinnlicht wird. Auch bedurfte er der Person eines solchen, um einen unmittelbaren Verkehr mit Gott darstellen zu können.

Sehr hübsch ist die Schlußscene mit dem Wunderbaum. Auch daß die Geschichte ganz plötzlich abbricht, kann ich nicht tadeln. Es ist ja nicht darauf abgesehen, eine Geschichte Jona's zu geben, sondern nachdem der Verfasser seine Lehren ausgesprochen, kann er den Schluß abbrechen, wie er ohne Einleitung angefangen hat.

Dagegen hat der Verfasser ein eigenthümliches Versehen mit dem Gebet Jona's im Fischbauche begangen. Der Zusammenhang der Rede verlangt hier ein Gebet um Rettung; betrachten wir aber die Worte selbst, so finden wir ein Danklied für die Befreiung aus der Noth. Damit der Leser selbst entscheiden könne, gebe ich das Lied in wörtlicher Uebersetzung:

Cap. 2 V. 3: „Ich rief aus meiner Noth zum Herrn, und er erhörte mich; aus der Unterwelt Bauch schrie ich: Du hörtest meine Stimme.

V. 4. Du hattest mich in die Tiefe, mitten in's Meer geworfen, ein Strom umgab mich; alle Deine Brandungen und Wogen gingen über mich.

V. 5. Da dachte ich: „verstoßen bin ich aus Deinen Augen." Doch werd' ich wieder Deinen heiligen Tempel schaun!

V. 6. Das Wasser umfing mich, an's Leben ging's mir[1], die Fluth umringte mich; Schilf war an mein Haupt gebunden.

V. 7. Bis zu den Gründen der Berge war ich hinabgesunken, der Erde Riegel waren hinter mir (geschlossen) für immer: da zogst Du, Herr mein Gott, aus der Grube mein Leben hervor.

V. 8. Als mir meine Seele verschmachten wollte, gedachte ich des Herrn: da kam zu Dir mein Gebet in Deinen heiligen Tempel.

V. 9. Die, welche nichtige Undinge im Auge behalten, verlassen ihre Frömmigkeit.

V. 10. Ich aber will Dir mit lautem Preise opfern; was ich gelobte, will ich bezahlen. Hülfe kommt vom Herrn."

Wer die Sprache der Psalmen auch nur oberflächlich kennt, der weiß, daß das Versinken in's Meer und das Bedecktsein durch die Wogen einerseits, das Hinabfahren zur Unterwelt oder in die Tiefe der Erde andererseits geläufige Bilder des tiefsten Unglücks sind. Beide Bilder (deren letztes zunächst das Begrabensein bedeutet) sind in unserm Liede angewandt, das erste in V. 4 und 6, das andere in V. 3 und 7. Der Dichter aber preist Gott, daß er ihn aus dieser Noth befreit habe, so daß er wieder den Tempel schauen werde.

Fast zu jedem Versgliede des Gedichtes lassen sich Parallelen aus älteren und jüngeren Psalmen nachweisen; doch trägt es im Ganzen immerhin ein ziemlich alterthümliches Gepräge. Wir können nicht bezweifeln, daß der Erzähler hier ein älteres Lied aufnahm. Bei den Bildern vom Meer und vom Bauch der

[1] Wörtlich: das Wasser umfing mich bis an's Leben.

Unterwelt konnte ja der Leser an den Bauch des Fisches denken. Freilich paßt die Situation des Dichters schlecht zu der Jona's, und es ist anzunehmen, daß der Erzähler das Lied unrichtig als einen Bittgesang auffaßte. Auf keinen Fall darf man mit einigen Erklärern gegen den klaren Wortlaut das Gedicht als Danklied Jona's nach Befreiung aus dem Bauche des Fisches ansehen. Eben so wenig kann ich die Ansicht billigen, daß der Erzähler das Lied selbst aus Bruchstücken verschiedener religiöser Lieder zusammengesetzt hätte; denn hätte der Erzähler das Lied auch nur als Cento verfaßt, so hätte er doch gewiß die richtige Situation hergestellt und eine flehentliche Bitte zu Gott um Vergebung und Errettung eingefügt. Ganz abenteuerlich wie so manche andere Ansichten dieses Gelehrten ist die Meinung Bunsen's, dies sei ein echtes Lied des alten Propheten Jona, aus dessen falscher Auffassung die uns vorliegende Gestalt der Geschichte Jona's entsprungen. Uebrigens ist die Aufnahme eines älteren Liedes in eine neuere Erzählung an einer unpassenden Stelle nicht ohne Analogie im Alten Testament: 1 Sam. 2, 1 ff. ist der Mutter Samuel's ein Lied in den Mund gelegt, welches seinem Inhalt nach von einem hochgestellten Manne nach großen Thaten dem Herrn zum Dank und Preis gesungen sein muß.

Der Verfasser ist sehr originell, wenn ihm auch hie und da die alten Muster vorschweben und er namentlich in seiner Sprache vielfach die Aelteren nachahmt. Der Unmuth und selbst die äußere Stellung Jona's im letzten Capitel ist der Erzählung von Elia nachgebildet, aus der (4, 3 und 8) sogar noch einige Ausdrücke nachtönen. Freilich steht der titanenhafte Prophet, dessen tiefen Schmerz über die Vergeblichkeit seines Wirkens Mendelssohn in seinen schönsten Tönen dargestellt hat, hoch über dem eigensinnigen, unverständigen Jona.

Die ganze Art der Composition und der Gedanken sowie nicht minder die höchst eigenthümliche, nicht durchweg rein hebräische, sondern mehrfach an's Aramäische anklingende Sprache weisen unserer Erzählung ein ziemlich spätes Alter an. An eine vorexilische Abfassung ist gar nicht zu denken. Doch darf man andererseits das Alter des Buches nicht zu tief herabsetzen. Der um 190 v. Chr. schreibende Sirach kennt (49, 10) das Buch der

zwölf Propheten (die Echtheit der Stelle ist mit Unrecht angefochten), also auch unser Buch, und das ungefähr um dieselbe Zeit geschriebene Buch Tobit weist (14, 8), freilich etwas ungeschickt, auf das Buch Jona hin. Die Aufnahme in das Buch der zwölf Propheten macht es sogar wahrscheinlich, daß die Erzählung schon im fünften Jahrhundert v. Chr. entstanden ist, da sich der Abschluß dieses Buches kaum weit hinter das Jahr 400 setzen läßt.

Die Aufnahme in diese Sammlung prophetischer Schriften, welche sonst alle einen ganz andern Character haben, verdankt unsere Erzählung wohl besonders dem Wunsche, die heilige Zwölfzahl voll zu machen, auf welche man seit alten Zeiten großen Werth gelegt hat. Ihre Stelle bekam sie im Anfang des Buches, weil Jona, dessen Geschichte man hier zu haben meinte, nach der oben angeführten Stelle aus dem zweiten Buch der Könige zur Zeit des Königs Jerobeam des Zweiten gelebt hatte wie auch die andern ältesten Propheten, deren Zeitalter bekannt war, Hosea und Amos (Joel und Obadja erhielten aus andern Gründen ihre Stellung resp. vor und hinter Amos).

Da das Buch Jona der rein geschichtlichen Auffassung manchen Anstoß bot, so hat man es früher sowohl in der christlichen wie in der jüdischen Kirche vielfach allegorisch gedeutet oder als einen Traum oder eine Vision gefaßt. Die Willkürlichkeit und Verkehrtheit solcher Versuche liegt auf der Hand.

Noch ist zu erwähnen, daß man bisweilen in unserm Buche Anklänge an griechische Mythen gefunden hat. Allerdings bieten die Erzählungen von Hesione und Herakles sowie von Andromeda und Perseus besonders in gewissen eigenthümlichen Ausbildungen mehrere Vergleichspunkte; doch berühren sie alle nicht das Wesen unserer Geschichte, und ich möchte sie für zufällig halten. Daß der Verfasser, der doch voraussetzlich in Jerusalem schrieb, den Jona von Joppe, dem Hafenort Jerusalem's, abfahren ließ, lag sehr nahe, und er brauchte diesen Ort nicht erst aus der griechischen oder phönizischen Sage zu nehmen, welche den Mythus von Perseus frühzeitig in Joppe localisierte. Wie dem aber auch sei, vollkommen verkehrt ist es jedenfalls, die Geschichte Jona's mit babylonischen Mythen zusammenzuhalten.

2. Esther.

Der Inhalt dieses Buches, welches man gewöhnlich zu den historischen Büchern zählt, ist seinen Hauptzügen nach folgender: Der König Ahasveros von Persien verstößt seine Gemahlinn Vasthi, weil sie sich geweigert hat, auf seinen Befehl bei einem öffentlichen Zechgelage in der Hauptstadt Susan allem Volke ihre Schönheit zu zeigen. Die Jüdinn Esther, die Nichte eines gewissen Mardochai, hat das Glück, unter allen Schönheiten, welche aus dem ganzen Reich zusammengesucht sind, dem König am besten zu gefallen und zur Nachfolgerinn der Verstoßnen erhoben zu werden. Ihr Oheim entdeckt bald darauf eine Verschwörung gegen des Leben des Königs; die Uebelthäter werden aufgehängt und Mardochai's Verdienst wird in die Reichschronik eingetragen.

Darnach macht der König den Haman, einen Mann aus dem Königsgeschlecht der von Urzeit her mit Israel verfeindeten Amalekiter, zum obersten Minister. Mardochai versagt ihm die übliche und vom König noch besonders Allen anbefohlene Ehrenbezeugung, sich vor ihm niederzuwerfen (προςκυνεῖν). Haman will seinen Zorn darüber an Mardochai's ganzem Volk auslassen; er verlangt vom König einen Befehl, daß am 13. des Monats Adar alle Juden im ganzen Lande umgebracht werden sollen.

Durch ihren Oheim erfährt die Königinn Esther von diesem Edict. Da die Todesstrafe darauf steht, wenn sich irgend Jemand unberufen zum König begiebt, es sei denn, daß derselbe sofort durch Berührung mit seinem Scepter das Zeichen der Begnadigung gäbe, so macht sie anfangs Schwierigkeiten, sich für ihr Volk zu verwenden; doch entschließt sie sich endlich und geht, nachdem sie selbst mit ihren Mägden ebenso wie die andern Juden in Susan drei Tage gefastet hat, zum König. Da er sie gnädig aufnimmt, bittet sie ihn, er möge morgen mit Haman bei ihr speisen. Bei dem Mahle ersucht sie den König, der nach ihrem eigentlichen Begehren fragt, am andern Tage mit Haman wiederzukommen.

Unterdes ist Haman auf's Neue erboßt über Mardochai, weil dieser wieder jede Ehrenbezeugung gegen ihn unterlassen hat, und errichtet auf den Rath seines Weibes einen 50 Ellen hohen Galgen für ihn. Der König aber läßt sich, weil er nicht schlafen kann, in der Nacht aus der Reichschronik vorlesen und kommt dabei auf das schon vergessene und, wie er erfährt, noch unbelohnte Verdienst Mardochai's bei der Entdeckung der Verschwörung. Als nun Haman in aller Frühe erscheint, um sich die Erlaubniß zum Aufhängen Mardochai's zu erbitten, fragt ihn der König, was man dem Manne thun solle, den der König liebe. In dem Wahn, der König meine ihn selbst, nennt Haman hohe öffentliche Ehren und sieht sich nun gezwungen, den Mardochai im Triumphzug durch die Stadt zu führen.

Dies ist der Anfang zum Falle Haman's, wie es sein Weib sogleich ahnt. Bei dem Mahle bittet Esther, welche ihre jüdische Abkunft auf den Befehl ihres Oheims bis dahin verborgen hatte, ihr und ihrem Volke das Leben zu schenken. Der hierüber auf's Höchste verwunderte König wird über Haman's Bosheit aufgeklärt, und da Haman in seiner Angst noch die Unschicklichkeit begeht, der Königinn, die er um sein Leben bitten will, zu nahe zu kommen, befiehlt der König, ihn sogleich an den Galgen zu hängen, den er für Mardochai aufgerichtet. Letzterer wird an seiner Statt oberster Minister. Auf's Neue wagt die Königinn ihr Leben, indem sie sich ungerufen zum König begiebt, um ihn um Rettung für ihr Volk anzuflehen. Dieser giebt ihr und Mardochai Vollmacht, in dieser Sache zu beschließen, was ihnen gut dünkt. So erlassen sie denn ein Edict im Namen und mit dem Siegel des Königs, daß die Juden grade an dem zur Vertilgung angesetzten Tage, dem 13. Adar, alle ihre Feinde mit Weib und Kind ausrotten und ihre Habe plündern sollen. Dies Edict erregt überall Schrecken; Viele gehen aus Furcht zum Judenthum über. Von den königlichen Beamten unterstützt, metzeln die Juden 75,000 Feinde im ganzen Reich nieder, berühren aber die Beute nicht. In Susan selbst tödten sie 500 und, da der König der Esther einen zweiten Tag der Rache bewilligt, am 14. Adar noch fernere 300 Mann. Die am ersten Tag getödteten Söhne Haman's werden an den Galgen gehängt.

Der Tag nach der Metzelei wird als Freudenfest gefeiert, und auf Mardochai's und Esther's Anordnung soll dieses Fest später immer gefeiert werden, den 14. auf dem Lande, den 15. in den Städten. Das Fest wird Purim, die „Loose", genannt, weil Haman den Vertilgungstag durch's Loos bestimmt hatte.

Mardochai schreibt die Geschichte auf. Ein kurzes Schlußwort hebt noch die Macht des Königs Ahasveros hervor.

Dies Buch tritt ganz mit der Affectation auf, ein echtes Geschichtswerk zu sein. Ueberall werden Jahreszahlen und Daten genannt; genaue Angaben von Zahlen und Namen, die mehrmals in langen Reihen aufgeführt werden, die Verweisung auf „die Chronik der Könige von Medien und Persien" am Schluß des Buches, ja sogar die Anfangsworte „Und es geschah", durch welche das Buch an die historischen Schriften des Alten Testaments angeknüpft werden soll, sind solche Mittel, den Schein der geschichtlichen Treue hervorzurufen. Und so hat man sich denn auch seit alten Zeiten täuschen lassen, und unsere Buchstabengläubigen müssen auch jetzt noch die Geschichtlichkeit des Buches aufrecht erhalten, weil es den Juden beliebt hat, es in ihren Kanon aufzunehmen.

Wie durch und durch unhistorisch aber das Buch ist, geht schon aus unserer Analyse hervor, und eine genauere Betrachtung desselben bestätigt seine Fabelhaftigkeit noch mehr. Das Buch wimmelt von Unwahrscheinlichkeiten und Unmöglichkeiten. Wir wollen nur einige davon aufzählen. Mardochai, welcher nach 2, 6 mit König Jojachin (kurz nach 600 v. Chr. Geb.) von Jerusalem in's Exil geführt ist, wird im siebenten Jahre des Königs Xerxes (denn das ist Ahasveros, siehe unten) Minister, also in einem Alter von über 120 Jahren! Wenn der Ausdruck „Oheim" streng zu nehmen ist, so müßte auch Esther, als sie Königinn ward, eine bejahrte Frau gewesen sein; doch brauchen wir das Wort wohl nicht so streng zu nehmen, obgleich alte jüdische Erklärer nicht vor der Lächerlichkeit zurückgescheut sind, sie vorher 75 Jahre im Hause ihres Oheims wohnen zu lassen. Durchaus unwahrscheinlich ist es, daß die Königinn sich nicht einmal beim König anmelden lassen oder ihm wenigstens eine schriftliche Botschaft übersenden durfte. Daß Esther zum zweiten Mal ihr

Leben in Gefahr begiebt, um dem König Etwas mitzutheilen, was sie ihm gleich selbst oder durch Vermittlung des inzwischen zur höchsten Macht gelangten Mardochai hätte sagen können, geschieht nur, um ihren Heldenmuth in's gehörige Licht zu setzen, ist aber ebenso sehr gegen alle Wahrscheinlichkeit, wie daß sie dem König Nichts von ihrer jüdischen Abkunft sagen darf. Dies war aber für den Erzähler nöthig, um der Bitte Esther's für sich und ihr Volk den nöthigen Effect zu geben. Man rühmt vielfach die genaue Kenntniß der Sitten des persischen Königshofs, welche das Buch enthalte, ohne zu bedenken, daß die hier gegebene Schilderung, soweit sie geschichtlich ist, auf alle großen Höfe des alten Asiens paßt, während so grobe Verstöße gegen das Costüm wie der fortwährende Verkehr des draußen sitzenden Juden Mardochai mit der Königinn im Serail unbeachtet bleiben. Und so könnten wir noch mehrere kleine, durchaus unhistorische Züge angeben; wir wollen uns aber mit der Hauptsache begnügen: wenn schon der Befehl zur Ausrottung der Juden im ganzen Reich undenkbar ist, wie kann man gar an einen solchen Unsinn glauben, daß es den Juden verstattet wäre, 75,000 Unterthanen des Königs niederzumachen? Dieser Umstand, der doch die Pointe der ganzen Erzählung ist, entscheidet schon hinlänglich für ihre Ungeschichtlichkeit.

Ich füge hinzu, daß die ganze Entwicklung der Geschichte romanartig ist. Jedes neue Moment muß grade in dem Punkt eintreten, wo der Erzähler es braucht. Trotz der genannten Unwahrscheinlichkeiten ist allerdings die Disposition und die Darstellung in mancher Hinsicht gar nicht ungeschickt. So ist es z. B. ganz fein, daß die Ehrenbezeugungen, welche Haman dem Mardochai zu erzeigen gezwungen ist, die bevorstehende Umkehr der Verhältnisse als Omen andeuten. Einige Scenen sind recht hübsch erzählt, namentlich das zweite Gastmahl der Esther, in der Haman's Bosheit entdeckt und sofort bestraft wird. Der Verfasser verleugnet übrigens seinen orientalischen Geschmack nicht. Die für die Erzählung ziemlich gleichgültige Schilderung der Pracht des königlichen Gelages, welche das Buch eröffnet, ist ihm eine wichtige Sache. Die orientalische Freude an großen Zahlen, welche er auch sonst zeigt, tritt gleich hier hervor: 180

Tage bewirthet der König die Großen des Reichs und dann noch 7 Tage die Bürger seiner Hauptstadt! Aehnlich ist es, wenn es heißt, daß die Mädchen, welche zum König geführt werden sollen, sich 12 Monate vorher schmücken müssen.

Ob der Erzählung irgend etwas Geschichtliches zu Grunde liegt, ist nicht sicher zu sagen. Der Name Ahasveros deutet allerdings darauf; denn derselbe ist, wie jetzt allgemein anerkannt wird [1], identisch mit Xerxes. Möglich ist immerhin, daß dieser eine Jüdinn Esther in sein Serail aufgenommen und daß diese mit Erfolg für ihr Volk gewirkt hat, aber das Einzelne entzieht sich durchaus unserer Forschung. Die Erzählung, wie sie ist, hat durchaus keinen Anspruch darauf, irgend welchen historischen Combinationen zum Anhaltspunkt dienen zu dürfen. Auch die vielen Eigennamen sind nicht zu gebrauchen; denn während ein Theil derselben entschieden persisch ist, haben manche ein sehr verdächtiges Ansehen: sie machen im Ganzen den Eindruck, als habe der Verfasser nach dem Vorbilde von persischen Namen, die zu seiner Zeit in ganz Vorderasien weit verbreitet waren, andere selbst gebildet, in der Weise, wie auch wohl moderne Romanschreiber und Dichter selbstgebildete orientalische Namen auftreten lassen.

Der Verfasser hatte den Zweck, die Feier des Purimfestes zu begründen und allen Juden zu empfehlen. Daß die Einsetzung dieses dem Pentateuch fremden Festes mit einer Errettung vieler Juden aus großer Lebensgefahr zusammenhängt, ist höchst unwahrscheinlich; vielmehr scheint dasselbe persischen Ursprungs zu sein, wie ja die Juden auch in neuerer Zeit nichtjüdische Feste adoptiert haben. Jedenfalls können wir so Viel sagen, daß die Veranlassung dieses Freudenfestes nicht die hier genannte war. Der Verfasser setzt übrigens voraus, daß dies Fest zu seiner Zeit schon von sehr vielen Juden gefeiert zu werden pflegte (9, 19); wenn es daher scheint, als wollte er an einigen Stellen (9, 20, 30, 32) sein Buch für ein Werk des Mardochai selbst ausgeben,

[1] Die hebräische Form ist Achaschwerôsch, die persische Chschajarscha, woraus die Griechen Xerxes gemacht haben. Der schwierige Anlaut Chsch wird auch in anderen persischen Wörtern von den Hebräern durch einen Vocalzusatz in Achasch umgestaltet.

so steht das im Widerspruch mit jener Voraussetzung. Die Andeutungen über den Zweck des Buches bringen übrigens in den Schluß gegenüber der sonst sich rasch abwickelnden Erzählung einige Ungleichförmigkeit, welche in neuerer Zeit zu der unrichtigen Meinung Veranlassung gegeben hat, hier seien fremde Bestandtheile eingeschoben.

Die Abfassungszeit läßt sich nicht genauer angeben. Auf jeden Fall ist das Buch nach dem Untergang des persischen Reichs geschrieben, da es auf dieses mit seinen 127 Provinzen, die sich von Indien bis Aethiopien (Luther: Mohrenland) ausdehnen, schon durchaus wie auf ein Reich der Vergangenheit hinweis't. Spätestens gegen Ende des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts ward das Buch in's Griechische übersetzt aus einer Handschrift, die vielerlei Verderbnisse zeigte, so daß sie von der Urhandschrift schon ziemlich weit abstehen mußte. Die Periode, in welche wir das Buch mit Wahrscheinlichkeit setzen können, begrenzt sich also ungefähr durch die Jahre 300 und 200 vor Chr. Geb. Die stark mit aramäischen Elementen versetzte Sprache paßt sehr gut zu dieser Bestimmung.

Der Mangel alles ethischen und religiösen Geistes in dem Buche mußte schon früh Anstoß erregen. Man hat bereits bemerkt, daß die einzige Person desselben, welche sich durchaus untadlig benimmt, die Königinn Vasthi ist, die sich nicht zu einer rohen Verletzung aller Anstandsrücksichten verstehen und vor den trunkenen Unterthanen ihre Schönheit zeigen will; sie wird dafür verstoßen! Der König wäre vortrefflich gezeichnet, wenn der Verfasser ihn als Muster eines unfähigen Despoten hätte schildern wollen, aber das ist gar nicht seine Absicht; er findet das Benehmen des großen Königs ganz in der Ordnung. Freilich haben die Morgenländer von je her nur zu viel Gelegenheit gehabt, solche Fürsten kennen zu lernen, und wir dürfen daher gar kein Gewicht darauf legen, daß das hier von Ahasveros entworfene Bild dem uns aus der Geschichte bekannten des Xerxes sehr ähnlich ist: auf wie viele andere orientalische Fürsten paßt dasselbe Bild eben so gut! Esther verscherzt die Anerkennung, die sie durch die Aufopferung für ihr Volk gewinnt, durch ihre wilde Blutgier; namentlich die Bitte um einen zweiten

Tag der Rache ist entsetzlich. An Mardochai könnte Jemand, welcher mit den Sitten des alten Orients nicht bekannt ist, den freien Sinn loben, mit dem er dem Haman die demüthigende Begrüßung verweigert, aber in Wirklichkeit ist dies nur ein alberner, ganz unmotivierter Trotz. Denn wenn der freie Grieche die Begrüßung eines Mächtigen durch Niederwerfen des ganzen Körpers für unmännlich hielt, so war eine solche Verehrung unter den Orientalen seit der Urzeit durchaus üblich; die alten hebräischen Geschichtsbücher setzen diese Sitte überall voraus, und die Verweigerung der Proskynesis gegen Haman neben dem Königspalast bedeutet etwa so Viel, als wollte Jemand unter uns in der Antichambre des Fürsten vor seinem höchsten Minister den Hut auf dem Kopfe behalten. Im alten Orient wäre einem, der sich wie Mardochai benommen hätte, sofort der Kopf zu den Füßen gelegt worden, und kein Huhn und Hahn hätte danach gekräht. Die blutige Rachgier theilt dieser Held unserer Geschichte mit der Hauptheldinn.

Von echt religiösem Sinn ist im Buch Esther keine Spur vorhanden. Daß die Juden fasten, als sie das ihnen bevorstehende Unglück vernehmen, ist die einzige Andeutung von Religion. Die herrliche religiöse Begeisterung, welche nicht bloß die prophetischen, sondern auch die poetischen und geschichtlichen Bücher des Alten Testaments durchweht, ist hier ganz der nationalen Selbstsucht und dem Haß gegen die Fremden gewichen. Es ist schon oft bemerkt, daß in dem ganzen Buche das Wort „Gott“ nicht vorkommt; bei einem Buche, das zur Empfehlung eines religiösen Festes geschrieben, ist das wahrlich bezeichnend!

Aus diesen Gründen ist es zu erklären, daß die Heiligkeit und Göttlichkeit des Buches Esther von Alters her wiederholt bezweifelt ist. Noch im zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung spricht einer der berühmtesten jüdischen Lehrer (Samuel) es aus, daß das Buch Esther nicht kanonisch sei; dagegen erklären sich allerdings ganz entschieden die andern Lehrer, und zwar berufen sie sich darauf, daß in dem Buche Gedanken und Stimmungen der handelnden Personen mitgetheilt würden, die doch nur Gott habe wissen und offenbaren können. Ferner haben wir aus den ersten Jahrhunderten mehrere Zeugnisse von christlicher Seite,

welche das Buch unter die Apocryphen verweisen. Noch Luther, dessen gesunder Sinn ihn so oft zur Inconsequenz gegen seine starren dogmatischen Sätze verführt, erklärt sich in starken Ausdrücken gegen das Buch, und alle spätern Gelehrten unbefangenen Sinnes stimmen in dieser Hinsicht mit ihm überein.

Desto höher ist das Buch fast immer bei den Juden geachtet worden. Es schmeichelte der Nationaleitelkeit im höchsten Grade, schon weil es einen jüdischen Minister, eine jüdische Königinn, noch dazu von unendlicher Schönheit, und eine schmachvolle Niederlage der Feinde enthielt. An einem solchen Bilde erfreute sich das Volk in seiner Schmach und Erniedrigung; die wilde Rachgier, die das Buch durchweht, empfanden sie ja alle selbst. Und dazu kam, daß man durch das Buch eine Urkunde über ein Fest bekam, dessen Feier schon um sich gegriffen hatte, und dessen Einsetzung man in den heiligen Büchern schmerzlich vermißte. Das Buch ist daher mit dem Purimfeste zugleich früh angenommen und für kanonisch gehalten; der Widerstand dagegen ist ganz vereinzelt und rein theoretisch geblieben. Die späteren Juden haben das Buch an Werth unmittelbar neben den Pentateuch gestellt, über alle die herrlichen Propheten, Dichter und Geschichtsschreiber! Je trauriger der Zustand Israel's war, desto inbrünstiger umfaßte man das Buch von der jüdischen Königinn. Von den Juden ist es den Christen als kanonisch überliefert worden und steht troß der vereinzelten Bestrebungen dagegen noch immer in der h. Schrift.

Der romanhafte Character des Buches Esther bewährte sich übrigens noch durch die wilden Schößlinge, welche es trieb. Die griechische Uebersetzung, welche nach der, leider nicht ganz klaren, Nachschrift wahrscheinlich im Jahre 114 [1] verfaßt ist, enthält mehrere Zusätze, welche die Erzählung zum Theil nicht unwesentlich verändern. Diese Zusätze zerfallen in zwei Classen. Wir haben zunächst Zusätze in ebenso hebraisierender Sprache wie die Uebersetzung des Textes. Ich halte es nicht für unmöglich, daß dieselben einst auch hebräisch vorhanden waren und von

[1] Der Beweis würde ein weiteres Eingehen in die Geschichte der Ptolemäer erfordern, das hier nicht am Platze ist.

dem Uebersetzer des Originals mit diesem zugleich übertragen sind. Es sind zum Theil reine Ausschmückungen, welche den Roman noch mehr verschönern sollten wie z. B. der Traum des Mardochai, der die Ereignisse der Erzählung vorher abspiegelt, zum Theil aber dienen sie dazu, einiges Auffällige im Text zu erklären. So ist hier namentlich das Bestreben sichtbar, etwas Frömmigkeit in das Buch zu bringen, daher wir denn Gebete Mardochai's und Esther's lesen und den Namen Gottes oft gebraucht finden; so steht hier auch eine Entschuldigung des unehrerbietigen Benehmens Mardochai's gegen Haman aus religiösen Gründen. Zum Theil stehen diese Zusätze übrigens im Widerspruch mit der Geschichte selbst. Es heißt z. B. in dem Zusatz am Anfang, daß Mardochai für die Entdeckung des Mordanschlages vom König reich belohnt sei, wodurch ein wesentlicher Zug der Geschichte vernichtet wird. Nach dieser hat sich's ferner Esther zur höchsten Ehre anzurechnen, daß sie Königinn wird; die strenge jüdische Gesetzlichkeit, welche mit gutem Fug eheliche Verbindungen zwischen Juden und Heiden verbot, mußte hieran Anstoß nehmen, und so sagt denn Esther in einem der eingeschobenen Gebete, daß sie nur gezwungen das Lager des verabscheuten Unbeschnittenen theile. Und so zeigt sich durchgängig, daß wir hier spätere Zusätze haben.

Von ganz anderem Character sind zwei eingeschobene Briefe des Königs. Dies sind rhetorische Uebungen eines Juden, der ohne Zweifel schon ursprünglich griechisch schrieb. Obgleich bombastisch und breit, sind sie doch in ziemlich gutem Griechisch abgefaßt. Eigenthümlich ist ihnen die Polemik gegen die Macedonier. Es heißt hier, Haman habe die Herrschaft von den Persern an die Macedonier [1] bringen wollen. Man bedenke hier die mancherlei Reibereien zwischen den alexandrinischen Juden und Griechen, welche letztere sich immer noch gern Macedonier nannten.

Daß der Uebersetzer das Buch übrigens noch nicht mit

[1] Josephus, welcher das Unpassende der Erwähnung der Macedonier fühlt, sagt dafür: „an Andere". Die Bezeichnung Haman's als des Macedoniers ist erst aus diesem Brief in die Uebersetzung des Textes (9, 24) gerathen.

religiöser Scheu betrachtete, sehen wir an der Ungeniertheit, mit der er es behandelt. Er setzt hinzu, verkürzt und verändert nach Gutdünken, und da seine sehr geringen hebräischen Kenntnisse ihn zu zahlreichen Fehlern verführten und ihm wahrscheinlich eine vielfach verderbte Handschrift vorlag, so entstand ein Werk, das seinem Urtext sehr wenig entspricht und unter allen den zahlreichen griechischen Uebersetzungen alttestamentlicher Bücher, wenn man die des Buches Daniel ausnimmt, die schlechteste ist. Hierzu kamen nun noch die Zusätze der zweiten Art. Mit ihnen las es Josephus, der in seiner glatten Weise dem griechischen Text nachschreibt, indem er mit leiser Hand an Form und Inhalt bessert.

Diese griechische Gestalt wurde nun später noch wieder einmal ganz willkürlich umgearbeitet. Vieles ward verändert und umgestellt, sehr Vieles verkürzt. An einigen Stellen fügte der Bearbeiter ganz fabelhafte Zusätze hinzu, wie z. B. daß Mardochai auf seinem Triumphwagen unsichtbar gewesen sei. An einigen Stellen sind ihm lächerliche Mißverständnisse seines Textes begegnet.

Beide griechische Bearbeitungen sind zwar in den Handschriften vielfach vermischt, doch gelingt es, sie wieder auszuscheiden.

Die Zusätze zu Esther sind von Hieronymus, der sehr geringschätzig von ihnen spricht, mit Recht aus dem Text geworfen und an's Ende gestellt. Luther hat sie ganz abgesondert und als „Stücke in Esther" unter die Apocryphen verwiesen, für welche sie immer noch zu schlecht sind; freilich sind sie aber noch nicht so albern wie die meisten Zusätze zu Daniel.

Bei den palästinischen Juden war natürlich an eine derartige willkürliche und leichtfertige Behandlung des heiligen Textes nicht zu denken. Die Schößlinge, welche die Geschichte trieb, konnten hier nur in Paraphrasen und sonstigen populär-erbaulichen Werken (Midrasch) wuchern. Am bekanntesten sind die aramäischen Paraphrasen (Targums). Wir haben drei Targums des Buches: eine ziemlich einfache Uebersetzung, ferner eine Erweiterung derselben durch viele Zusätze und dann noch eine besondere abenteuerlich ausgedehnte Umschreibung. In diesen

Zusätzen zur Geschichte wuchert die wildeste Phantasie, von allen Banden der Vernunft und des Geschmacks gelös't, und dabei zeigt sich doch derselbe Aufwand von spitzfindigem Scharfsinn wie in so vielen jüdischen Schriften. Als Beispiele für diese Zusätze möge, nebst einem Hinweis auf die eben gegebene Ansicht über Esther's Alter, genügen, daß sich Ahasveros seinen Thron durch Architecten aus Alexandria bauen läßt nach dem Muster des Salomonischen, den er in seiner Gewalt hat, aber auf dem er (man sieht nicht weshalb) nicht zu sitzen vermag, und daß die Feindschaft Haman's mit davon abgeleitet wird, daß seine Tochter bei der Candidatur um die erledigte Stelle Vasthi's ausgeschlossen ist, weil sie sich durch göttliche Einwirkung unanständig aufführte. Der rabbinische Scharfsinn wird aufgeboten bei der Berathung der Haman'schen Familie über die Art, auf welche Mardochai umzubringen sei, wobei diese Judenfeinde eine überraschende Kenntniß der heiligen Schrift zu erkennen geben. Daß natürlich Gebete eingeschaltet und Gott und Engel in Bewegung gesetzt werden, versteht sich von selbst. Aehnlich verfahren einige selbständige Schriften über die Geschichte Esther's.

Uebrigens muß ich wiederholt darauf hinweisen, daß solche Schriften keine kirchliche Autorität hatten und immer nur neben dem Urtext gebraucht wurden, während bei den Christen die so sehr veränderte Uebersetzung das Original ganz vertreten mußte, bis Hieronymus wenigstens für die lateinisch redende Christenheit auf den hebräischen Urtext zurückging.

3. Judith.

Der griechische Text, den wir in den gewöhnlichen griechischen Bibeln finden, und der, wie wir unten sehen werden, dem Urtext am nächsten steht, hat folgenden Inhalt:

Nebucadnezar, König der Assyrer in Ninive, liegt im Streit mit Arphaxad, König der Meder, welcher seine Hauptstadt Ecbatana gewaltig befestigt hat. Der assyrische König entbietet alle Bewohner Vorderasiens bis nach Aethiopien hin zur Heeresfolge, aber sie gehorchen nicht. Dennoch schlägt er im siebzehnten

Jahre seiner Regierung den Arphaxad und bringt ihn um, worauf er mit seinem siegreichen Heere ein 120tägiges Freudenfest feiert.

Im Beginn des folgenden Jahres beschließt er mit seinen Großen, die unbotmäßigen Völker zu züchtigen. Olophernes, sein erster Feldherr, soll sie unterwerfen. Ueber die, welche sich ergeben, will er selbst später Gericht halten; die widerspenstigen soll der Heerführer vernichten. Mit gewaltiger Heeresmacht zieht dieser aus; Alles unterwirft sich. Die Namen der Völker, Länder und Städte, welche er berührt, sind zum Theil undeutlich und verwirrt, so daß wir die Richtung des Zuges nicht genau erkennen können, aber so Viel ist klar: nach und nach sind alle Länder ohne Widerstand in den Händen der Assyrer, mit Ausnahme des gebirgigen Landes der Juden mit Inbegriff Samarien's (welches durchaus als zu Judäa gehörig betrachtet wird). Ueberall zerstört Olophernes die Heiligthümer der Völker, da er nur die Verehrung eines einzigen Gottes, nämlich seines Königs, gestattet.

Grade dieser Umstand macht es den Juden unmöglich, sich zu unterwerfen; sie können ihren nach der Rückkehr aus der Verbannung erst vor Kurzem neu erbauten Tempel nicht dem rohen Heiden ausliefern. Sie entschließen sich also zum Widerstande und befestigen alle Punkte, welche zur Vertheidigung geeignet sind. Der hohe Priester Jojakim befiehlt besonders den Bewohnern der Stadt Betylua (Bétylûa), welche den Zugang zu Judäa beherrscht, sich tapfer zu wehren. Die Lage dieser sonst nie erwähnten Stadt ist nicht ganz genau bekannt, doch erhellt aus den Angaben des Buches zur Genüge, daß sie im nördlichen Samaria lag und einen wichtigen Punkt zum Widerstand gegen die bildete, welche von der Ebene Jezreel (Esdrelom) in das Bergland eindringen wollten, um gegen Jerusalem zu ziehen.

Ganz Israel bereitet sich nicht bloß mit irdischen, sondern auch mit geistigen Waffen, Gebet und Fasten, zum Widerstande vor. Olophernes ist über die Widerspenstigkeit auf's Höchste entrüstet. Er hält mit den Führern der Nachbarvölker, welche des Landes kundig sind, Kriegsrath. Hier entwickelt ihm nun

Achior, der Häuptling der Ammoniter (deren Land das der Juden im Osten begrenzt) die Geschichte und die religiösen Verhältnisse der Israeliten. Er zeigt, wie sich ihr nationales Glück und Unglück stets genau darnach richtet, ob sie ihrem Gott treu sind oder nicht. Nur wenn sie gegen Gott gesündigt hätten, sagt er, könnte Olophernes ihnen Etwas anhaben; wo nicht, möge er von seinem Unternehmen abstehen, denn Gott werde sie dann schützen. Diese Rede erregt den tiefsten Unwillen des Feldherrn und des Heeres. Olophernes, der keinen Gott als den Nebucadnezar anerkennt, befiehlt, den Achior an die Juden auszuliefern, damit er ihr Schicksal theile und mit ihnen in seine Hände zurückfalle, die ihn dann mitleidslos umbringen sollen. Er wird daher in der Nähe der Festung gebunden; die Juden befreien ihn und nehmen ihn zu sich.

Nun beginnt die Belagerung von Bethlua. Auf den Rath der Nachbarvölker schneidet Olophernes den Bewohnern das Wasser ab und bringt sie dadurch in die äußerste Noth. Nach 34 Tagen geht ihnen das Wasser fast gänzlich aus; das schmachtende Volk bestürmt die Leiter, an ihrer Spitze den Priester Ozias, die Stadt dem Feinde zu übergeben, und Letzterer versteht sich endlich zu dem Versprechen, dies zu thun, wenn Gott nicht in den nächsten fünf Tagen die Erlösung aus der Noth bringt, auf die er noch immer vertrauensvoll hofft.

Das hört Judith, eine schöne, reiche und überaus fromme Wittwe; sie ruft die Obersten der Stadt zu sich, verweis't ihnen ihre schwächliche Nachgiebigkeit gegen das Volk und bittet um Erlaubniß, in der Nacht aus der Stadt zu gehen, da Gott dieser durch ihre Hand innerhalb der Frist Rettung bringen werde; was sie vorhabe, könne sie aber nicht sagen. Ozias und die Andern entschuldigen sich und gehen auf ihre Bitte ein.

Nachdem sich Judith durch Fasten und Gebet vorbereitet hat, schmückt sie sich auf's Schönste und wird in der Nacht mit ihrer Magd, welche einen Vorrath gesetzlich reiner Speisen bei sich trägt, aus der Stadt gelassen. Die assyrischen Wachen halten sie an und führen sie auf ihr Begehren zum Olophernes, wobei sie ihre Bewunderung der Schönheit des Weibes nicht stark genug äußern können.

Vor dem Feldherrn setzt nun Judith aus einander, warum sie die Stadt verlassen habe. Achior habe Recht gehabt, wenn er behauptete, daß Israel nur dann zu überwinden sei, wenn es gegen Gott frevle; das haben aber die Bewohner von Bethlua gethan, indem sie in der Noth gesetzlich verbotene Speisen gegessen; daher müssen sie in des Feindes Hände fallen; sie wolle ihn dann durch ganz Judäa als Sieger führen. Diese Rede sowie die ganze Erscheinung der Judith gefällt dem Olophernes so sehr, daß er ihr große Dinge verspricht, sogar, daß er, wenn das Alles geschehen, ihren Gott als den seinigen annehmen wolle. Judith bittet sich darauf die Erlaubniß aus, bloß von ihren mitgebrachten Vorräthen essen zu dürfen, und entkräftet den Einwand, daß diese ja bald verzehrt sein würden, durch die eidliche Versicherung, daß, noch bevor dies geschehe, Gott durch ihre Hand seinen Willen ausführen werde. Olophernes, der den wahren Sinn dieser gegen ihn gerichteten Worte natürlich nicht versteht, erlaubt ihr auf ihre Bitte ferner, ihre Gebete außerhalb des Lagers zu verrichten, und giebt den Wachen den Befehl, sie ungehindert aus- und eingehen zu lassen.

Nachdem sie so drei Tage im Lager verweilt und allnächtlich außerhalb desselben gebetet hat, befiehlt Olophernes seinem Eunuchen Bagoas, das schöne Weib zu einem großen Gelage einzuladen, da ihn nach ihr gelüstet. Judith's Erscheinung erfüllt sein Herz mit wilder Begierde. Bei dem Gastmahl genießt Judith von ihren reinen Speisen und Getränken, Olophernes trinkt unmäßig viel. Gegen Abend gehen die Gäste weg, nur Judith bleibt neben Olophernes, der in der Trunkenheit eingeschlafen ist. Jetzt ist der entscheidende Augenblick. Nach einem kurzen Gebet zieht sie dem Feinde sein Schwert von der Seite, ergreift ihn bei den Haaren und haut ihm mit dem Ruf: „Stärke mich, Gott Israel's, an diesem Tage!“ den Kopf ab. Darauf geht sie heraus, übergiebt den Kopf der Magd, welche zu diesem Zweck mit ihrer Tasche bereit steht, und sie verlassen ungehindert das Lager, da man meint, sie wollen nur nach ihrer Gewohnheit draußen beten.

Die Stadtthore werden ihr geöffnet, und sie zeigt den Kopf des Feindes. Alles ist freudig erregt. Sie heißt den Kopf auf

die Mauerzinne hängen und auf den Morgen einen Ausfall vorbereiten. Achior, den sie herbeirufen läßt, fällt zuerst beim Anblick des blutigen Hauptes ohnmächtig nieder, dann aber preis't er laut die Judith, und jetzt völlig von der Fürsorge Gottes für sein Volk überzeugt, läßt er sich beschneiden und geht ganz zu Israel über.

Als am Morgen die Juden ausfallen, spotten erst die Feinde über dies Beginnen. Bagoas, der da meint, der Feldherr schlafe bei der Judith, will ihn auf das stürmische Begehren des Heeres aufwecken; da er nicht erscheint, wagt er es endlich, in das Schlafgemach einzudringen und erblickt hier den blutigen Rumpf am Boden. Diese Nachricht verbreitet Entsetzen unter die Krieger; sie verlieren allen Muth und fliehen. Ganz Israel wird nun aufgeboten, das fliehende Heer zu vernichten, und nur nach großen Verlusten erreicht dasselbe Damascus. Die Bewohner Betylua's plündern das Lager. Judith erhält das Zelt des Olophernes mit allen Schätzen.

Judith singt dem Herrn einen schönen Siegesgesang und weiht ihm ihren ganzen Beuteantheil. Drei Monate lang feiert das Volk. Judith zieht sich in ihre Wittweneinsamkeit zurück, schlägt alle Anträge aus, schenkt der treuen Magd die Freiheit und stirbt in Betylua im Hause ihres Mannes, 105 Jahre alt. Ganz Israel trauert um sie sieben Tage lang. So lange sie lebte und noch lange Zeit später beunruhigte kein Feind das Volk.

Der Verfasser dieser Erzählung wollte wahrscheinlich von vorn herein seine Leser von dem Gedanken abhalten, daß ihnen reine Geschichte vorläge. Nebucadnezar als König der Assyrer und zwar zu einer Zeit, in der die Juden noch nicht lange ihren Tempel wieder aufgebaut hatten und vom hohen Priester und Synedrium (Gerusia), nicht von einem König, regiert wurden, das waren Widersprüche gegen die Geschichte, die sich jedem Juden, der nur oberflächlich die heiligen Bücher kannte, von selbst aufdrängen mußten, und die der Verfasser leicht hätte vermeiden können, wenn er eben gewollt hätte. Man muß daher die Kühnheit der Leute bewundern, welche trotz alledem aus Widersprüchen eine Harmonie zusammenfügen und die Geschichtlichkeit des Buches

aufrecht erhalten wollten. Schon Luther hielt dasselbe für eine Dichtung; und wir können uns der überflüssigen Mühe entschlagen, dies des Weiteren nachzuweisen.

Dennoch hat das Buch einen geschichtlichen Hintergrund und zwar einen stärkern als das Buch Esther. Dieser Hintergrund ist ein doppelter. Zuerst schwebt nämlich dem Verfasser offenbar eine gewisse Zeit mit gewissen Ereignissen vor, die er seiner Erzählung zu Grunde legt; sodann schreibt er aus den Verhältnissen seiner eigenen Gegenwart und mit starker Beziehung auf dieselben. Die erstere Zeit ist schwierig näher zu bestimmen; doch spricht Vieles für die Ansicht v. Gutschmid's, daß es die Zeit des Artaxerxes Ochus sei, welcher König die Juden sehr stark bedrängt hat, und unter dem ein Feldherr Olophernes siegreich kämpfte. Unter dem hohen Priester Jojakim verstand der Verfasser wahrscheinlich den Neh. 12, 10 erwähnten, der freilich geraume Zeit früher lebte. Dem König gab er den Namen des als Zerstörers der heiligen Stadt schrecklichen und verabscheuten Chaldäerfürsten, machte ihn aber zum König der Assyrer, um sogleich anzudeuten, daß das Ganze nicht streng geschichtlich zu nehmen. Dafür, daß dem Verfasser diese Zeit vorschwebte, ließe sich noch Mehr sagen. Wir verwahren uns aber gleich dagegen, daß man diese Ansicht aufgreife, um das Buch auf's Neue als historische Quelle zu benutzen. Dem Verfasser schwebte eben eine solche Zeit nur vor; er nahm einige Momente aus ihr heraus, welche mit der Lage seiner Zeit einigermaßen übereinstimmten, und benutzte sie ganz frei.

In Wirklichkeit schrieb nämlich der Verfasser aus seiner Zeit und für dieselbe. Der stark didactische und paränetische Zweck der Erzählung tritt überall deutlich hervor. Sie soll lehren, wie Gott seinem Volke aus aller Noth hilft, wenn es ihm treu bleibt, wie selbst die schwächste Kraft, wenn sie mit Frömmigkeit und Gesetzlichkeit verbunden ist, den stärksten Gegner überwindet. Mächtige Feinde bedrängen Israel; ein gewaltiger König sendet seinen Heerführer, alle Nachbarvölker, Ammoniter und Moabiter, Edomiter[1] und die Bewohner des Küstenlandes, helfen ihm und

[1] Die Edomiter wurden durch Johannes Hyrcanus unterworfen und

weisen ihm mit Eifer die rechten Wege zur Bezwingung des Landes: aber Gott hilft den Frommen. Ein solcher Gedanke in solcher Lage war aber ganz besonders in der Periode lebendig, in die unser Buch zu versetzen alle Gründe uns veranlassen, in der makkabäischen Heldenzeit. Diese rollt sich hinter der Dichtung auf. Wir sehen die syrischen Könige, wie sie in stolzer Ueberhebung ihre Heere schicken, um das hartnäckige Volk zu vernichten, welches weder dem König selbst göttliche Ehren erweisen, noch überhaupt einen andern Gott als den seiner Väter anerkennen will. Wir sehen dies Volk sich zusammenschaaren, in kleinen Burgen sich unter dem Befehl heldenmüthiger Priester vertheidigen und den Feind durch Gewalt und List niederwerfen. Wir sehen, wie die Frommen auf die alten Verheißungen vertrauen, indem sie sich strenger, ja ängstlicher Erfüllung der Gesetzespflichten bewußt sind.

Als der Verfasser schrieb, lag gewiß wieder eine der schweren Kriegsnöthe auf dem Volk. Der Triumph der Gerechten, den er beschreibt, war in der Wirklichkeit schwerlich schon errungen. Manche mochten kleinmüthig werden wie die Einwohner Bethlua's oder mochten in der Noth die Gesetze übertreten, wie es der Verfasser, etwas aus der Rolle fallend, Judith von ihren Mitbürgern sagen läßt (11, 11 ff.), aber der Kern des Volkes hält fest an dem Glauben, daß Gott, der ihren Vätern so oft geholfen, auch jetzt Rettung bringen werde. Welcher Kriegszug im Einzelnen den Verfasser zu seiner Dichtung veranlaßte, wage ich nicht sicher anzugeben. Der sehr weitläufig beschriebene Zug des Olophernes, ehe er sich vor Bethlua lagert, so wie einzelne andere Momente möchten vielleicht späterer Untersuchung Anhaltspunkte zur genaueren Ermittlung der Abfassungszeit geben. Daß als Schauplatz der Geschichte ein sonst ganz unbekannter Ort erscheint, wird gewiß auch aus den Verhältnissen der damaligen Zeit zu erklären sein.

Als Erzählung ist Judith ein schönes Erzeugniß des jüdischen Geistes. Die Entwicklung könnte zwar mitunter etwas rascher

zum Judenthum bekehrt, woran sie seitdem festhielten; schon aus diesem Grunde kann das Buch, in dem sie unter den Feinden erscheinen, nicht wohl später sein.

vor sich gehen, die Reden und Gebete halten den Gang etwas auf, und die Beschreibung der Kämpfe und Züge des Feindes im Anfang des Buches scheint uns ziemlich überflüssig: aber wenn wir die Zeit und die Zwecke des Buchs berücksichtigen, so werden wir den Verfasser hierüber nicht hart beurtheilen. Fromme Reden und Gebete liebte die Zeit, und der Verfasser hatte Gelegenheit, in ihnen seine eigentlichen Zwecke recht auszusprechen. Die gewaltigen Thaten und Züge des Feindes mußten in ausführlicher Schilderung den schließlichen Ausgang durch den Contrast um so stärker hervorheben, und die Namen der durchzogenen und besiegten Länder erinnerten den Leser gewiß an die Thaten seines mächtigen Feindes. Im Ganzen sind übrigens Reden und Erzählung gut disponiert und lebendig.

Die Zeichnung der wenigen handelnden Personen ist durchweg fest und in sich wahr. Eine gelungene Figur ist die des Achior, in dessen Munde die Lehren der israelitischen Geschichte ganz besonders eindringlich klingen. Die Hauptheldinn ist als ein Muster jüdischer Tugend geschildert. Freilich hat man oft an ihrem Benehmen gegen Olophernes Anstoß genommen: diese schlau durchgeführte Lüge, die Bethörung des Feindes durch die Reize ihres Körpers, verbunden mit dem Meuchelmord, entspricht allerdings nicht den strengsten Anforderungen der Moral. Aber man darf doch den Verfasser nicht zu sehr darüber tadeln. Im Kampf mit dem überlegenen Todfeinde greift ein Volk zu allen Waffen, und so wenig sich Lug und Trug irgendwie rechtfertigen läßt, so wenig sind sie unter solchen Umständen mit einer kurzen Verdammung abgethan. Eins der ältesten und zugleich schönsten aller erhaltenen hebräischen Literaturstücke, das Lied der Debora, preist einen unter weit weniger entschuldigenden Umständen begangenen Meuchelmord vom nationalen Standpunkt aus; rechnen wir es daher dem Dichter nicht zu hoch an, wenn er, mitten im Kampfe stehend, nicht nach den Geboten der höchsten Ethik, sondern unter dem Eindruck von nationalen und religiösen Begriffen und Gefühlen schreibt. Auch die ängstliche Gesetzlichkeit der Judith behagt uns nicht sonderlich, aber solche Strenge war eben die Quelle der Heldenthaten dieser Epoche. Von selbst versteht es sich bei einem Buche dieses Zeitalters, daß der Ver-

fasser vielfach die älteren heiligen Bücher benutzte; das hat er sowohl in Beziehung auf Form wie auf Inhalt gethan. Zu den von ihm benutzten Büchern gehört auch das Buch Esther.

Der Urtext unseres Buches war sicher hebräisch. Daß der griechische Text eine sehr hebräische Färbung hat, würde an und für sich Nichts beweisen, als daß wir es hier mit einem jüdischen Product zu thun haben; aber hier ist jede Faser der Rede hebräisch, wie es nur in einer wörtlichen Uebersetzung aus dem Hebräischen möglich ist. Dazu finden sich mehrere Uebersetzungsfehler, die wir noch deutlich erkennen können; manche andere Stellen mögen ihre Dunkelheit gleichfalls einer ungeschickten Uebertragung des Originals verdanken. Wahrscheinlich ist der Uebersetzer für einen Theil der Entstellung und Verwirrung in den geographischen Namen verantwortlich zu machen; einen andern Theil der Schuld tragen sicher die Abschreiber.

Der griechische Text ist später vielfach überarbeitet. Eine dieser Ueberarbeitungen, die übrigens nicht sehr tief gehen, sondern nur allerlei kleine Abänderungen, Zusätze und Auslassungen anbringen, welche auf den Gang der Geschichte keinen wesentlichen Einfluß haben, ist auch in lateinischer und syrischer Sprache erhalten. Nach jenem lateinischen Texte hat dann Hieronymus seine eigene Bearbeitung gemacht. Angeblich lag ihm freilich ein chaldäischer Text vor, aber wenn er vielleicht auch wirklich einen solchen — jüdischen oder christlichen Ursprungs — kannte, so ist doch seine Uebersetzung sicher eine bloße, nicht einmal immer verbesserte, Umarbeitung des altlateinischen Textes, welche mit großer Willkürlichkeit und Eilfertigkeit ausgeführt und des großen Uebersetzers eigentlich unwürdig ist. Diese Uebersetzung ist aber im Abendland die kirchlich herrschende geworden, und auch Luther übersetzte aus ihr, nicht aus der griechischen.

Daß die Juden das Buch Judith nicht in hebräischer Sprache besaßen, erfuhr Origenes von ihnen selbst. Es hat auch nie kanonische Geltung unter ihnen gehabt; das Original war wohl frühzeitig verloren gegangen. Wenn das Buch von den Christen zu der heiligen Schrift gezählt wurde, so geschah dasselbe mit manchen andern griechischen Büchern, welche von den alexandrinischen Juden gebraucht waren. Das Bewußtsein, daß diese

Bücher nicht eigentlich zum Kanon gehörten, brach auch von Zeit zu Zeit wieder durch, bis das tridentiner Concil den Unterschied zwischen kanonischen und apocryphischen Schriften ganz aufhob, während die Protestanten ihn immer stark betonten.

Aber auch bei den Juden finden wir Erinnerungen an die Geschichte von der Judith. Wir könnten sie alle ohne Weiteres auf unser Buch, wie wir es haben, zurückbeziehen, wenn nicht der Umstand uns bedenklich machen müßte, daß die Juden als die Feinde, gegen welche Judith auftritt, die Griechen (Jawan d. i. eigentlich Jonier) nennen und somit das Ereigniß in die Makkabäerzeit verlegen. Ist es nun Zufall, daß sie hier das Richtige treffen? Kamen sie durch wirkliche Untersuchung zu diesem Resultat? War gar wirklich noch eine Ueberlieferung vorhanden, daß der Verfasser zur Makkabäerzeit geschrieben und im Grunde seine Zeit geschildert hatte? Ich wage diese Fragen nicht zu beantworten, doch möchte ich mich am liebsten dafür entscheiden, daß hier der Zufall gewaltet. Wahrscheinlich ist hier nämlich die Geschichte der Judith vermischt mit einer ganz anderen, in der Makkabäerzeit spielenden, in welcher es sich um die Rache für die vollzogene oder beabsichtigte Schändung einer Hasmonäischen (Makkabäischen) Braut an einem griechischen Feldherrn oder König handelt, und ist dadurch erst Judith selbst in diese Zeit gebracht. Die meisten jüdischen Darstellungen der Judithgeschichte gehen direct auf unser Judithbuch zurück; so grade die ausführlichste und beste, welche auf der Bearbeitung des Hieronymus beruht [1]. Der von Lipsius geäußerten Vermuthung, daß unser Judithbuch die tendenziöse Umarbeitung einer anderen, in einigen späteren jüdischen Angaben noch reflectierten Geschichte sei, nach welcher die Heldinn eben selbst eine Hasmonäerinn gewesen, kann ich mich nicht anschließen.

Die Hitzig'sche Hypothese, daß das Buch Judith erst aus der Zeit Trajan's stamme und einen angeblich damals in Palästina gegen die Römer geführten Krieg zur Grundlage habe,

[1] Mehrere jüdische Berichte von der Judith, darunter auch der eben erwähnte, sind abgedruckt in der vortrefflichen Sammlung Beth ha-Midrasch, hrsgg. von Ad. Jellinek. In deutscher Uebersetzung hat Lipsius eine große Anzahl von solchen bekannt gemacht in Hilgenfeld's Zeitschr. f. wiss. Theol. X.

ist von Lipsius und Anderen vollkommen widerlegt, wie denn überhaupt das namentlich von Volkmar sehr weit getriebene Streben, alle möglichen Apocryphen und Pseudepigraphen in den Anfang des zweiten Jahrhunderts n. Chr. zu verlegen, ein ganz verkehrtes ist.

4. Tobit.

Auch bei diesem Buche legen wir den gewöhnlichen griechischen Text unserer Inhaltsangabe zu Grunde. Wir trennen dabei den ersten Theil, in welchem Tobit in erster Person von sich redet, von dem folgenden, durch besondere Bezifferung.

I. Tobit[1] aus dem Stamme Naphthali wohnt nördlich (oder nordwestlich) vom See Gennezareth, wird aber mit seinem ganzen Stamm vom Assyrerkönig Salmanassar in die Verbannung nach Ninive geschleppt, obgleich er sich an den Sünden seiner Stammesgenossen nicht betheiligt und nicht dem Baal geopfert hat, sondern nach Vorschrift des Gesetzes jährlich mehrmals zu den Festen nach Jerusalem gegangen ist. Auch in Ninive widersteht er den Verführungen zur Uebertretung des Gesetzes. Auf einer Reise läßt er dem Gabael in Ragä (im Mittelalter Rai, jetzt in Trümmern nahe bei Teheran) 10 Talente Silbers als Depositum, welche er nicht zurückholen kann, da die Wege seit dem Regierungsantritt des Sanherib, Sohnes des Salmanassar, zu unsicher werden. Tobit fährt fort, Werke der Barmherzigkeit zu thun, namentlich unbegrabene Leichen zu bestatten. Dazu bekommt er besonders Gelegenheit, seit der König von seinem Zuge gegen Judäa ohne Erfolg zurückgekehrt (vergl. 2 Kön. 18 f. u. s. w.) und nun in seiner Wuth Viele umbringen läßt. Als es aber dem König hinterbracht wird, daß Tobit die Leichen der von ihm Getödteten bestattet, wird er zornig. Tobit muß sich verstecken, um dem Tode zu entgehen, und alle seine Habe wird geplündert; seiner einträglichen Stelle als Hoflieferant

[1] Dies ist die richtige Form. Im Urtext heißt so der Vater, der Sohn aber Tobias.

geht er natürlich auch verlustig. Aber die Ermordung des Sanherib und der Einfluß eines Neffen Achiachar, welcher am Hofe des neuen Königs eine hohe Stelle bekleidet, erlauben ihm bald, zu seinem Hause, zu seiner Frau Anna und seinem Sohn Tobias zurückzukehren.

Durch diese Erfahrungen nicht abgeschreckt, begräbt Tobit bald wieder die Leiche eines eben erschlagenen Israeliten, obgleich er grade fröhlich beim Mahle des Pfingstfestes gesessen hat. Durch die Berührung der Leiche ist er nach den Worten des Gesetzes für den Tag religiös unrein geworden und schläft deshalb nicht im Hause, sondern im Hofe an der Wand. Hier fällt der heiße Koth eines Sperlings auf sein Auge und er erblindet unheilbar. Anfangs unterstützt ihn Achiachar in seiner Noth, aber dieser verläßt bald darauf das Land. Nun muß ihn seine Frau durch ihrer Hände Arbeit ernähren; hierbei kommt es zwischen den Eheleuten zu einer heftigen Scene, da Anna bezweifelt, daß er wirklich so fromm gewesen, indem sie keine Frucht der Frömmigkeit sieht. In tiefer Betrübniß bittet Tobit Gott um seinen Tod.

II. In derselben Stunde richtet fern in Ecbatana (jetzt Hamadan, die alte Hauptstadt Mediens) Sara, die einzige Tochter des Raguel, an Gott gleichfalls die flehentliche Bitte um den Tod oder um Hülfe. Sie ist sieben Männern nach einander zur Ehe übergeben, und alle sind durch den auf sie eifersüchtigen bösen Geist Asmodäus in der Brautnacht vor der Vereinigung mit ihr umgebracht. Jetzt beschuldigen sie selbst ihre Mägde, daß sie ihre Männer erstickt habe.

Der Engel Raphael trägt das Gebet der beiden Gerechten vor Gottes Thron und wird hinabgesandt, ihnen Rettung zu bringen.

Tobit erinnert sich seines bei Gabael niedergelegten Geldes und entschließt sich, seinen Sohn Tobias nach Ragä zu schicken, um es wiederzuholen. Er ertheilt ihm den Auftrag und giebt ihm zugleich viele schöne Sittenregeln, voran das Gebot, die Mutter auf's Höchste zu ehren. Tobias sucht sich einen Reisegefährten und findet den Raphael, der sich, vom Vater gefragt, für den Azarias aus einem dem Tobit befreundeten frommen Geschlecht ausgiebt. Tobit ist hoch erfreut, bestimmt ihm einen

beträchtlichen Lohn und entläßt sie mit seinen Segenswünschen, obgleich sein Weib wenig mit der gefahrvollen Reise einverstanden ist.

Die Reisenden kommen am Abend zum Strome Tigris. Tobias badet sich; ein großer Fisch will ihn verschlingen. Der Engel heißt ihn den Fisch an's Land ziehen, ihn aufschneiden und Herz, Leber und Galle herausnehmen. Auf dem weitern Weg belehrt ihn Raphael, daß Herz und Leber gegen böse Geister, die Galle gegen Blindheit gut ist. Als sie nahe bei Ecbatana sind, räth er ihm ferner, Sara, die Tochter des Raguel, zur Ehe zu begehren. Da Tobias sich vor dem Schicksal der sieben früheren Männer fürchtet, so sagt er ihm, wie der böse Geist durch die auf heißes Rauchwerk gelegten Eingeweide des Fisches vertrieben werde.

Sie kehren bei Raguel ein, dem sogleich beim ersten Anblick die Aehnlichkeit des jungen Mannes mit seinem Freunde Tobit auffällt. Sie werden auf's Herzlichste aufgenommen. Raphael vermittelt sofort die Verbindung zwischen Sara und Tobias; die Einwendungen Raguel's werden nicht beachtet, und dieser spricht sofort den Trauungssegen über die beiden Neuvermählten aus.

Tobias, mit Sara allein gelassen, vertreibt den bösen Geist auf die ihm von Raphael angegebene Weise: jener flieht in's äußerste Oberägypten und wird da von Raphael gefesselt. Tobias und Sara beten gemeinschaftlich vor der ehelichen Vereinigung. Raguel hat unterdessen ein Grab gegraben, um den Tobias heimlich zu bestatten, wenn es ihm gehen sollte wie den früheren sieben Männern. Als aber eine zum Spähen ausgesandte Magd entdeckt, daß die Beiden in Frieden schlafen, läßt er das Grab zuschütten.

Raguel schwört darauf, er wolle den Tobias nicht vor 14 Tagen weglassen. Damit nun die Zeit nicht zu lange für seinen alten Vater werde, der in banger Erwartung seiner Rückkehr harrt, wird Raphael zum Gabael nach Ragä geschickt. Dieser erhält das Geld des Tobit gegen den mitgebrachten Schuldschein und bringt den Gabael selbst mit zu dem Feste in Ecbatana. Nach Ablauf der 14 Tage läßt sich Tobias nicht länger halten,

und Raguel entläßt ihn mit seiner Tochter und der Hälfte aller seiner Güter.

Tobit hat unterdes auf seinen Sohn mit großer Angst gewartet, Anna schon an seiner Rückkehr verzweifelt. Das Wiedersehen mit den Aeltern findet unter allgemeiner Rührung Statt. Durch Bestreichung mit der Galle des Fisches werden Tobit's Augen geöffnet. Allgemeine Freude unter den Bekannten des Hauses.

Als Tobit und Tobias dem treuen Begleiter weit mehr als den bedungenen Lohn überreichen wollen, giebt sich dieser als den Engel Raphael zu erkennen und verschwindet. Tobit preis't den Herrn in ausführlicher Rede, lebt dann noch lange in Frieden und stirbt im Alter von 158 Jahren. Als auch Anna gestorben und neben ihrem Mann begraben ist, wandert Tobias mit Sara dem letzten Willen seines Vaters gemäß nach Ecbatana zu den Schwiegerältern. Auch diese beerbt er. Er stirbt in Ehren 127 Jahr alt, nachdem er noch vor seinem Tode erfahren, daß Ninive von den Königen der Chaldäer und Meder zerstört ist, wie es sein Vater vorausgesagt hatte, gestützt auf die Weissagungen des Propheten Jonas.

Daß diese schöne Erzählung geschichtlich wäre, dürfte nur Jemand meinen, der an die Möglichkeit glaubte, daß der Engel einen Menschen in Menschengestalt begleiten und ein böser Geist nicht nur Menschen tödten, sondern auch durch Gestank vertrieben und gefesselt werden könnte. Wer so Etwas glaubt, dem ist mit wissenschaftlichen Gründen schwerlich beizukommen. Für uns genügen diese für die Erzählung sehr wesentlichen Züge zu dem Beweis, daß wir hier auf dem Boden der Dichtung stehen. Ob der Dichter aber etwa überlieferte Nachrichten über einen Tobit und Tobias benutzt oder ob er Alles frei aus seiner Phantasie gestaltet hat, das entzieht sich unserer Entscheidung. Die historische Situation ist übrigens der geschichtlichen Ueberlieferung entlehnt und nicht übel beobachtet. Als eine Figur, die dem Erzähler von fremd her übergekommen ist, haben wir übrigens die des Achiachar anzusehen. Die Geschichte desselben wird als bekannt vorausgesetzt und mehrmals wird auf sie angespielt; er steht gar nicht in inniger Verbindung mit der Haupterzählung:

kurz es wird uns deutlich, daß wir hier eine Person haben, die dem Verfasser und auch wohl den Lesern, auf die er zunächst rechnete, schon anderweitig bekannt war. Es gelingt auch wirklich, Spuren von derselben sonst im Orient zu entdecken.

Die Erzählung von Tobit ist eines der schönsten Denkmale der jüdischen Literatur. Eine der ehrenwerthesten Seiten des jüdischen Volks, der schöne Familiensinn, tritt in ihr mehr als irgend sonst hervor. Nicht als ob dem Verfasser grade die Schilderung und Empfehlung dieses Sinnes die Hauptsache gewesen wäre; sein Zweck ist vielmehr zu zeigen, wie der Gerechte, mag er noch so sehr in Noth gerathen, vielleicht grade infolge seiner Gerechtigkeit, dennoch stets unter der ganz besonderen Obhut seines Gottes steht, der ihn endlich aus allem Elend befreien wird. Aber was dies Buch jedem Leser von Gemüth von je her so anziehend gemacht hat[1], das ist besonders die Innigkeit der in ihm geschilderten Beziehungen zwischen den Gliedern der Familie. Das Buch ist eine Idylle, eine bloße Familiengeschichte, aber dies ist eben ein Feld, auf dem die hebräischen Schriftsteller von Alters her glänzten (vergl. z. B. 1 Mose 24 und das Buch Ruth). Unstreitig steht das Buch unter allen diesen Romanen am höchsten.

Die Charactere sind sehr einfach, aber sehr richtig gezeichnet. Der fromme Dulder Tobit, das gleichfalls fromme, aber ungeduldige und etwas zänkische Weib, das sind wirkliche Personen mit Fleisch und Blut. Wer an dem Engel Raphael Anstoß nimmt, der muß auch die Genesis mit ihren wiederholten Engelserscheinungen verwerfen, und wenn uns der böse Geist Asmodäus nicht recht gefallen will, so müssen wir wieder die in der Zeit des Dichters herrschenden Ideen berücksichtigen. Die Evangelien zeigen uns ja durchweg einen ebenso entwickelten Dämonenglauben; denn daß es keinen Unterschied macht, ob böse Geister vor dem Gestank verbrannter Fischeingeweide fliehen, oder in eine Sauheerde fahren (Matth. 8, 31 f.), wird man zugeben müssen.

Die schlichte Erzählung ist sehr zweckmäßig disponiert; die Reden und Gebete sind herzlich und zeigen das tiefe Gemüth

[1] Namentlich Luther schätzte das Buch sehr hoch.

des Dichters. So unrein sein Griechisch ist, so ist er doch ein Mann von Geschmack.

Mit Unrecht hat man früher wohl die Einheit der Erzählung bezweifelt. Allerdings konnte der Wechsel der erzählenden Personen zu einem solchen Zweifel veranlassen, aber dieser Wechsel läßt sich auch sonst erklären. Der Erzähler wollte anfangs den Tobit selbst sprechen lassen. So lange von Tobit am meisten die Rede war, ließ sich das leicht durchführen, aber sobald Sara auf die Bühne kam, wie sie in ihrer stillen Kammer zu Gott betet, ließ sich diese Form nicht aufrecht erhalten, und er gab sie daher auch nachher ganz auf. Es ist eine kleine Ungleichheit, weiter Nichts; die Geschichte selbst hat in sich ihre nothwendige Einheit.

Es ist bei Weitem am wahrscheinlichsten, daß das Buch Tobit schon ursprünglich griechisch geschrieben war. Zwar bringen die starken Hebraismen den Leser leicht auf die Gedanken eines sehr wörtlich übersetzten hebräischen Originals, aber sieht man wieder, wie manche echt griechische Ausdrücke und Wendungen (z. B. Participial- und Infinitivconstructionen) hier vorkommen, wie oft die Wortfolge eine andere ist als die hebräische, und wie gewisse Erscheinungen, die sich in allen oder den meisten Uebersetzungen aus dem Hebräischen zeigen, hier fehlen, so wird man jenen Gedanken aufgeben müssen. Die Uebersetzungsfehler, welche man hie und da hat finden wollen, verschwinden bei näherer Betrachtung in Nichts. Man muß aber zugeben, daß der Verfasser des Hebräischen wenigstens etwas kundig war, da er (3, 17; 12, 14 f.) auf die Bedeutung des hebräischen Engelnamens Rapha-el „Gott heilt" anspielt; bei einem jüdischen Schriftsteller hat dies natürlich nichts Auffallendes.

Bei einem griechischen Original ist die Möglichkeit einer Abfassung vor der Mitte des dritten Jahrhunderts v. Chr. und im tiefen Asien, an die man gedacht hat, ganz ausgeschlossen. An einer solchen Annahme verhindert uns übrigens auch die in der Geschichte hervortretende Unbekanntschaft mit den geographischen Verhältnissen ihres eigenen Schauplatzes. Der Erzähler denkt sich Ninive eine Tagereise westlich vom Tigris; wollte man diesen Irrthum auch durch die unwahrscheinliche Erklärung Neuerer

wegschaffen, daß unter dem Tigris hier ein anderer Fluß zu verstehen sei, als der, welchem dieser Name eigentlich zukommt, so bleibt doch der Fehler, daß der Erzähler die Entfernung zwischen Ecbatana und Ragä viel zu gering anschlägt. Nach dem Zusammenhang der Rede ist sie ihm eine Tagereise groß; wollen wir aber auch zugeben, daß die Annahme einer längeren Reise nicht gradezu gegen den Text verstößt, so wäre es doch widersinnig, wenn Raphael den Gabael zur Theilnahme an dem vierzehntägigen Feste aus einer Entfernung holt, die es grade zuläßt, daß er in Ecbatana eintrifft, als das Fest eben zu Ende ist. Da nämlich Ragä von Ecbatana etwa 40 Meilen entfernt ist, so wäre es für Kameele (9, 2) kaum möglich, in weniger als vierzehn Tagen den Hin- und Rückweg zu machen; für die beiden Fußwanderer wäre noch eine etwas längere Zeit nöthig gewesen, und der alte Tobit, der ja seinen Sohn nach Ragä geschickt, hätte daher keine Ursache gehabt, sich über dessen Ausbleiben zu ängstigen, als er sich vierzehn Tage in Ecbatana aufhält. Man sieht, der Verfasser glaubte, die beiden Hauptstädte Medien's lägen dicht bei einander.

Die hohe Verehrung für Jerusalem, welche sich am Anfang und besonders in den Schlußreden Tobit's zeigt, das große Gewicht, welches auf die Festreise nach der heiligen Stadt gelegt wird, sprechen für die Abfassung in einer Jerusalem nicht all zu fernen Gegend. Das Buch ist entweder in Palästina oder in Aegypten geschrieben. Für jenes Land, speciell Galiläa, möchte der Umstand sprechen, daß hier Tobit's ursprüngliche Heimath angegeben wird. Doch ist die Sprache des Originals, sowie die Wahrscheinlichkeit, daß das Buch den Tobit als Trost und Muster für Juden im Auslande aufstellt, gegen eine solche Annahme. Das Wahrscheinlichste ist demnach, daß der Verfasser in Aegypten schrieb. Hierzu stimmt auch die Verbannung des bösen Geistes in die „obersten Gegenden Aegypten's", die verrufenen Gebirge im Süden. Vielleicht ließe sich auch die finanzielle Stellung, welche dem Tobit und Achiachar am Hofe zu Ninive beigelegt wird, mit der einflußreichen Stellung vergleichen, welche jüdische Geldmänner unter den Ptolemäern wirklich einnahmen. Auch ist zu beachten, daß die handelnden Personen durchgängig in

sehr guten Vermögensverhältnissen leben, was auch wohl am besten auf ägyptischen Ursprung paßt. Daß sie in allen Geschäftsangelegenheiten sehr pünktlich und sorgfältig verfahren, ist dagegen ein allgemein jüdischer Zug. Auch aus der entwickelten Geisterlehre möchte ich keinen bestimmten Schluß auf die Abfassung ziehen, da sich diese in den Jahrhunderten vor Christus aller Orten, wo Juden wohnten, finden konnte. Eben so Wenig folgt natürlich hierfür aus der strengen Gesetzlichkeit Tobit's (1, 5 ff.).

Der wenig fanatische Character des Buchs, welches auch in den Verheißungen der Schlußreden Tobit's keinen Haß der Fremden zeigt, spricht für die Abfassung vor der Makkabäerzeit. Bei der starken Verherrlichung des Heiligthums in Jerusalem würde außerdem wohl eine gewisse Polemik gegen den Nebentempel des Onias in Aegypten nicht fehlen, wenn der Verfasser diesen schon gekannt hätte. Da nun die griechische Abfassung, wie gesagt, eine ältere Zeit als die Mitte des dritten Jahrhunderts ausschließt, so werden wir unser Buch mit Wahrscheinlichkeit in den Schluß des dritten oder den Anfang des zweiten Jahrhunderts setzen.

Mit Unrecht hat man sich daran gestoßen, daß Josephus von unserm Buch keine Notiz nimmt. In seine Geschichte des jüdischen Volks gehört diese Idylle nicht. Freilich hat man selbst das auffallend gefunden, daß er die Judith nicht erwähnt, während ihm die unchronologische Einkleidung ihrer Geschichte die Einreihung in seine Darstellung noch unmöglicher machte als die des Hiob, für deren historische Fixierung ihm jeder Anhaltspunkt fehlte. Noch weniger ist auf Philo's Schweigen zu geben, der eine ganze Reihe alttestamentlicher Bücher unerwähnt läßt.

Die Textgeschichte des Buches Tobit ist der des Buches Judith sehr ähnlich. Der griechische Text ist früh stark überarbeitet: der Bearbeiter ließ zwar die Grundzüge und die Hauptsachen des Textes, änderte aber viel gewaltsamer als der des Judithbuchs. Dieser überarbeitete Text ist nur zum Theil in griechischer Sprache erhalten, zum Theil wird er durch einen lateinischen und einen syrischen Text repräsentiert. Nach jenem lateinischen verfaßte ein Jude (der sog. Hebraeus Münsteri)

mit vielem Geschick eine freie hebräische Bearbeitung in einem gut biblischen Stil, welche eben wegen der Reinheit ihrer Sprache schwerlich vor dem 10. Jahrhundert verfaßt sein kann. Viel später herunter zu gehen, verbietet uns wohl die Benutzung der alten lateinischen Uebersetzung, die nach und nach ganz durch die des Hieronymus verdrängt ward. Nach dem ursprünglichen Text ist eine zweite syrische Uebersetzung und eine andere freie Bearbeitung (Hebraeus Fagii) gemacht. Letztere ist in viel unreinerer Sprache abgefaßt als die oben erwähnte; die geographische Unwissenheit des Bearbeiters ist bodenlos. Eine nähere Bestimmung des Alters wage ich nicht zu geben.

Wie bei der Judith behauptet Hieronymus auch beim Tobit, aus einem chaldäischen Text übersetzt zu haben. Ob ihm wirklich ein solcher Text vorlag, wollen wir dahingestellt sein lassen; jedenfalls war sein Verfahren hier wesentlich dasselbe wie bei der Judith. Er arbeitete frei nach dem alten lateinischen Text, verkürzte viel, machte mancherlei Zusätze und sonstige Aenderungen. Daß ein so geistreicher Mann wie Hieronymus nicht ganz ungeschickt verfuhr, ist vorauszusetzen; doch sind längst nicht alle seine Veränderungen als Verbesserungen anzusehen, namentlich wären die erbaulichen Zusätze besser weggeblieben. Hieronymus veränderte überall die erste Person in die dritte. Mit Recht bezeichnet O. F. Fritzsche, dessen auf gründlicher Forschung beruhende Ansichten über die Texte der Apocryphen sich uns beim Nachprüfen durchgängig bestätigt haben, diese Arbeit als leichte Waare. Erklärlich wird des Hieronymus Verfahren durch die geringe Meinung, welche er von den Apocryphen hatte. Leider hat Luther auch das Buch Tobit nicht nach dem Original, sondern nach dem Text des Hieronymus übersetzt.

5. Aristeas.

Wir erklärten schon oben (S. 71), daß dieses Buch nicht eigentlich zur alttestamentlichen Literatur gehört; denn es hat nicht nur nie volle kirchliche Autorität gehabt, sondern es ist

auch weit stärker von nicht jüdischen Elementen durchdrungen als die griechischen Apocryphen, namentlich als Bücher wie die zuletzt behandelten, Judith und Tobit. Da es jedoch auch ein jüdischer Roman aus vorchristlicher Zeit und mit den Ausläufern des Alten Testaments vielfach verwandt, und da sein Hauptthema grade ein wichtiger Punkt der Literaturgeschichte desselben ist, so nehmen wir uns die Freiheit, es anhangsweise hier mit zu besprechen.

Das Buch enthält den Bericht des Aristeas, eines Hofmannes Königs Ptolemäus II. Philadelphus (284—247) an seinen Bruder Philocrates über die von ihm mit veranlaßte Uebersetzung des Pentateuchs in's Griechische. Das ganze Buch ist daher in Briefform eingekleidet. Der Inhalt ist im Auszuge folgender:

Der berühmte Demetrius Phalereus hat als Bibliothecar des Philadelphus zwar eine erstaunliche Masse von Büchern zusammengebracht, aber es fehlen ihm noch manche. Er stellt dem König vor, daß das Gesetzbuch der Juden auch verdiente, in die Bibliothek aufgenommen zu werden; es müsse aber erst übersetzt werden. Der König sagt, er wolle sich wegen der Uebersetzung an den hohen Priester wenden. Die günstige Disposition des Königs benutzt der anwesende Aristeas, den König um die Freigebung der hunderttausend Juden zu bitten, welche sein Vater als Kriegsgefangene nach Aegypten gebracht hat. Der König geht gern darauf ein, läßt sich die ungeheure Summe berechnen, welche für den Loskauf nöthig ist, meint, das sei ja nur eine Kleinigkeit, und bewilligt sie. Es erfolgt ein Decret, welches allen Eigenthümern jüdischer Sklaven befiehlt, sie gegen eine bestimmte reichliche Entschädigung aus dem königlichen Schatze frei zu lassen.

Demetrius muß seinen Wunsch wegen der Uebersetzung noch einmal in einer schriftlichen Eingabe, welche hier mitgetheilt wird, auseinandersetzen. Der König schickt dann den Verfasser und seinen Leibwächter Andreas als Gesandte an den hohen Priester Eleazar nach Jerusalem mit einem Brief, in dem er diesen unter Berufung auf die seinen Volksgenossen so eben erwiesenen Wohlthaten bittet, ihm 72 fähige ältere Männer, je

6 aus jedem Stamme, zur Uebersetzung des jüdischen Gesetzes zu schicken. Der hohe Priester geht darauf ein, schickt auch eine Gesetzeshandschrift mit goldenen Buchstaben, bittet jedoch ihm die Männer nach vollzogener Arbeit zurück zu senden. Die Zweiundsiebzig werden mit Namen aufgeführt, nach den Stämmen geordnet.

Es folgt eine Beschreibung der prachtvollen Geschenke, welche der König nach Jerusalem schickt, und eine Schilderung dieser Stadt sowie der Erlebnisse des Aristeas daselbst; er ist von religiöser Ehrfurcht erfüllt vor der Pracht des Cultus und der Weisheit der jüdischen Gesetze, welche ihm der hohe Priester dargelegt hat.

Der König ist über die Ankunft des Gesandten hoch erfreut; eine glückliche Fügung bringt es mit sich, daß der Tag grade auch ein Freudentag für ihn ist, nämlich der Jahrestag eines glänzenden Seesiegs über den Antigonus.

Der König prüft darauf die Weisheit der an ihn Abgeordneten, indem er Jedem eine Frage vorlegt, auf die er jedesmal die treffendste Antwort erhält. Dies Examen, welches sieben Tage währt und aus philosophischen Fragen, namentlich ethischen und politischen, besteht, zeigt, daß die Weisheit der Juden die der hellenischen Philosophen übertrifft. Der König ist sichtlich zufrieden und schenkt Jedem die Kleinigkeit von 3 Talenten (also im Ganzen gegen 300,000 Thlr.).

Nachdem sie sich so bewährt haben und reichlich bewirthet sind, werden sie nach der Insel (Pharos) geführt, wo sie in stiller Zurückgezogenheit das Werk vollenden. Wenn sie sich über die Uebersetzung einer Stelle geeinigt haben, schreibt Demetrius sie auf. In zweiundsiebzig Tagen sind sie mit der Uebersetzung fertig.

Die alexandrinischen Juden, welche nun um ihr Urtheil befragt werden, loben die Uebersetzung höchlich und bitten sich eine Abschrift aus. Auf Geheiß des Demetrius sprechen sie über Jeden, der die Uebersetzung durch Zusätze, Verkürzungen oder Versetzungen verändern würde, den Fluch aus[1].

[1] Leider hat dieser Fluch nicht verhindert, daß der Text des griechischen Pentateuchs außerordentlich verderbt ist!

Demetrius muß dem König noch erklären, wie es komme, daß kein griechischer Schriftsteller das Gesetz erwähne; es sei zu heilig, sagt er, und Gott habe es verhindert, daß es früher schlecht übersetzt wäre. Der König ist über den Verlauf der Sache hoch erfreut und entläßt die Uebersetzer reich beschenkt.

Das Buch giebt sich durchaus als einen authentischen Bericht. Ueberall werden Namen und Zahlen gegeben, auf bestimmte Ereignisse, die als allgemein bekannt vorausgesetzt werden, wird angespielt und mehrere Actenstücke stehen darin in extenso.

Dennoch würde das Buch, wenn es jetzt etwa zum ersten Male an's Licht träte, sofort als unecht erkannt werden. Im Alterthum war es anders. Von Philo bis nach der Reformation ist kein Zweifel an seiner Echtheit aufgekommen; die ersten Gelehrten, welche Zweifel aussprachen, thaten es merkwürdigerweise aus ganz unkritischen Gründen, weil sie nämlich gewisse Fabeln, welche das spätere Alterthum noch zu dem hier Erzählten hinzugefügt hatte, darin vermißten und deshalb schlossen, das Buch könne nicht das von den Kirchenvätern benutzte sein. Der Erste, welcher mit richtigen Gründen das Buch anfocht, war der große Jos. Scaliger. Der gesunde Sinn des R. Simon fühlte leicht, daß der Geist des Buches ein durchaus jüdischer sei. Die Gründe, die er gegen dasselbe kurz vorbringt, sind solche, wie sie sich einem wissenschaftlich gebildeten, kritischen Leser unserer Zeit sofort bei der ersten Lectüre aufdringen würden. Endlich brachte Humphrey Hody das schwere Geschütz zahlreicher historischer Argumente zusammen, und vernichtete mitleidslos alle Scheingründe, welche für dasselbe sprachen. Seit dem Erscheinen seines großen Werkes „De Bibliorum textibus originalibus“, Oxford 1705, hat Niemand mehr die Echtheit des Aristeas aufrecht erhalten können. Nicht einmal die neuere „conservative Kritik“ hat ein solches Wagstück versucht; hoffen wir, daß sie auch in diesem Punkte folgerecht fortschreite und das von den Kirchenvätern für echt gehaltene Werk wieder der vernichtenden Hand der glaubenslosen Kritik entwinde. Es wäre eine herrliche Aufgabe für einen jungen Rostocker oder Erlanger Heißsporn, ein Buch zu schreiben: De libri Aristeae authentia oder Epistola Aristeae, a criticastrorum perversitate vindicata!

Hody operiert wenig mit allgemeinen Gründen, sondern mit ganz bestimmten historischen Daten. Er zeigt, wie die Chronologie des Buches durchaus fingiert ist, wie es von groben Verstößen gegen die Geschichte wimmelt. Die so zuversichtlich hingeworfenen historischen Beziehungen zerfallen in ihr Nichts. Ein einziges Moment wie das, daß der erwähnte Seesieg des Philadelphus über Antigonus nie stattgefunden hat oder daß Demetrius vom Philadelphus beim Regierungsantritt abgesetzt und vom Hofe entfernt ist, genügt vollkommen, die Unechtheit zu begründen, und solche Momente hat Hody's außerordentliche Gelehrsamkeit in großer Fülle herbeigebracht.

Das Buch stellt sich uns durchaus als ein Product jüdischer Eitelkeit dar. Die Juden wurden, auch wo sie nicht gedrückt waren, von den gebildeten Griechen doch über die Achsel angesehen. In dem Bewußtsein des Besitzes geistiger Schätze, von denen die Griechen Nichts ahnten, fühlten sie sich durch eine solche Mißachtung gedemüthigt. Die Gebildeteren unter ihnen hatten auch eine Ahnung von dem Grund derselben; es war die Fremdartigkeit ihrer Gesetze in Form und Inhalt, welche es einem Griechen von Geschmack unmöglich machte, an ihnen Gefallen zu finden. So suchten denn einige auch griechisch geschulte Juden die Schätze ihrer väterlichen Ueberlieferung den Griechen in Prosa und Versen mundgerecht zu machen. Ein Dramatiker Ezechiel schrieb etwa um 150 v. Chr. Geb. ein Drama über den Auszug aus Aegypten in sehr gewandter Sprache, und die Archäologie des Josephus umfaßt u. A. den ganzen Inhalt der historischen Bücher des Alten Testaments in einer dem griechischen Zeitgeschmack angemessenen Bearbeitung, bei der überall die Absicht durchblickt, die Juden in einem möglichst vortheilhaften Lichte, als halbe Hellenen zu zeigen. Der Verfasser des Aristeasbuches ging mit noch weniger Scrupeln zu Werke. Sahen die Griechen den Pentateuch schon wegen seiner vulgären und hebraisierenden Sprache mit Verachtung an, so sollten sie nun hören, wie die größten Gelehrten des berühmten Ptolemäers ihn hoch gehalten; lachten sie über die jüdischen Speisegesetze, so erfuhren sie hier, wie ein hochgestellter Staatsmann sich von der Weisheit derselben überzeugt hatte; waren ihnen die jüdischen Ritual- und anderen

Gesetze zuwider, so sahen sie jetzt, daß die bedeutendsten Philosophen und Staatsmänner sie bewundert hatten. Und endlich, wie hoch hatte der große König die Juden gehalten, wie hatte er die Gesandten geehrt, den hohen Priester wie seines Gleichen behandelt, die innigste Freude an ihrem heiligen Gesetz gehabt und ihre Heiligthümer reich beschenkt: wie verkehrt mußte es erscheinen, wenn man jetzt die Juden social so niedrig stellte! Allerlei Einwänden, welche man gegen das jüdische Gesetz machen konnte, ward in dem Buche von vorn herein vorgebeugt, freilich nicht immer sehr glücklich, wie die oben gegebene Andeutung über den Grund der Unbekanntschaft der älteren Griechen mit jenem zeigt.

Die orientalisch-romanhafte Liebe zu großen Zahlen und zu prächtigen, übertreibenden Schilderungen finden wir auch in diesem Buche wieder. Die Entwicklung desselben ist nicht fließend; Schilderungen, Briefe, Unterredungen halten den Gang der Erzählung auf und machen uns das Buch oft gradezu langweilig. Vielleicht war aber der Geschmack der Zeitgenossen ein anderer; besonders die 72 philosophischen Fragen und Antworten, die einen großen Theil des Buches einnehmen, waren ganz im Schulgeschmack der rhetorisierenden Philosophen; für uns sind sie sehr ermüdend.

Historische Grundlagen hat das Buch fast gar nicht. Die Uebersetzung war unter den ersten Ptolemäern von alexandrinischen Juden gemacht; diese Könige waren große Bücher- und Literaturfreunde; daraus combinierte der Verfasser die Grundzüge der Erzählung. Daß der jüdische Oberpriester die Uebersetzer bestimmen mußte, gab ihr die religiöse Weihe. Die Zahl der 72 Aeltesten (je 6 aus jedem der 12 heiligen Stämme) war schon im Pentateuch geheiligt (2 Mose 24); auch der hohe Rath in Jerusalem zählte so viele Mitglieder; die Zahl war also besonders passend zur Erhöhung der Heiligkeit dieser Uebersetzung. Die Fiction, den Bericht nicht von einem Juden, sondern von einem vornehmen Heiden ausgehen zu lassen, mußte die Wirkung vergrößern. Auf den Namen des Aristeas kam der Verfasser vielleicht durch den Umstand, daß wirklich ein Aristeas über die Juden geschrieben hat, wie wir aus Alexander Polyhistor (um

80 v. Chr.) wissen; dieser Schriftsteller muß aber bedeutend später als Ptolemäus Philadelphus gelebt haben.

Ob das Buch trotz seiner ziemlich guten Sprache auf die Heiden Eindruck gemacht hat, ist sehr zu bezweifeln. Aber bei den Juden kam es leicht zu Ansehen, denn die Nationaleitelkeit fühlte sich dadurch sehr geschmeichelt. Philo (um 40 nach Chr. Geb.) weis't darauf hin, und es ist fast zweifellos, daß es schon der Schriftsteller benutzt hat, der gegen das Ende der Ptolemäerzeit im Namen des Aristobulus schrieb [1]. Alles deutet darauf, daß das Aristeasbuch noch unter den Ptolemäern, aber in der letzten Periode derselben geschrieben ist.

Bei den Juden und bald darauf bei den Christen fand das Buch allgemeinen Glauben. Daß die Uebersetzung des Pentateuchs im dritten Jahrhundert (ob unter Philadelphus oder etwas später, ist ungewiß) von alexandrinischen Juden zur Befriedigung des religiösen Bedürfnisses im Dialect der jüdischen Masse mit Beibehaltung der orientalischen Farbe des Originals verfaßt war, wurde vergessen. Man hielt es für ehrenvoller, daß das übrigens vortreffliche Werk, über welches wir unten weiter sprechen werden, der literarischen Liebhaberei eines Gelehrten und eines Königs seinen Ursprung verdankte. Nach und nach knüpften sich an das Aristeasbuch noch weitere Ausschmückungen. Schon Philo hielt die Uebersetzer für inspiriert; aus dieser Anschauung entwickelte sich dann die Sage, jeder der 72 Uebersetzer hätte für sich besonders gearbeitet, und durch göttliche Einwirkung wären die Uebersetzungen Wort für Wort gleichlautend ausgefallen. Die Alexandriner ließen sich dies Wunder gefallen; dem Justinus Martyr, der ein besserer Christ als Kritiker war, zeigte man die Trümmer der 70 Zellen [2], in denen die 70 Dolmetscher, jeder für sich, gearbeitet hätten, und er beruft sich darauf als auf einen sicheren Beweis für die Inspiration der Uebersetzung. Justinus nennt übrigens statt des Pentateuchs schon das ganze Alte Testament; so ist es denn üblich geworden, die alten grie-

[1] Die Unechtheit dieser Schrift ist nämlich sehr wahrscheinlich.

[2] Die Zahl 70 wechselt hier wie öfter mit 72. Es würde uns zu weit führen, wollten wir die Gründe dieser Erscheinung aus einander setzen.

chischen Uebersetzungen des Alten Testaments als „die Siebzig (Septuaginta)“ zu bezeichnen.

Andere Schriftsteller nennen statt dessen 36 Zellen, so daß sie die Uebersetzer paarweise arbeiten lassen. Diese Zahl stand in einer späteren, mit Fabeln vermehrten Umarbeitung des Aristeasbriefes, von der uns Epiphanius Einiges aufbewahrt hat. Auch zu den palästinischen Juden ist die Kunde von der Uebersetzung des Pentateuchs durch die 72 Aeltesten gekommen, welche in ihren 72 Zellen durch göttliche Einwirkung gleichmäßig übersetzt hätten. Bei dem Hasse, den die Juden auf die alte griechische Uebersetzung warfen, seit sich die Christen derselben gegen sie zu bedienen anfingen, wissen die altrabbinischen Quellen mit dieser Erzählung Nichts anzufangen. Die betreffenden Stellen sind ganz abgerissen und wären ohne die christlichen Schriftsteller der gleichen Zeit ganz unverständlich.

Hieronymus, dessen neue lateinische Uebersetzung des Alten Testaments aus dem hebräischen Urtext dem heftigsten Widerstand begegnete, weil man die griechische Uebersetzung mit ihren zahlreichen Abweichungen von jenem auf die genannte wunderliche Art für inspiriert hielt, kämpft heftig gegen die Ausschmückungen des Aristeasbuches, auf denen jener Glaube beruhte; er besteht darauf, daß nach diesem nur der Pentateuch und zwar ohne besondere göttliche Einwirkung übersetzt sei. Die Echtheit des Buches selbst anzugreifen, konnte aber auch ihm noch nicht in den Sinn kommen.

Die Lyrik (Psalmen, Klagelieder u. s. w.).

Die lyrische Poesie geht bis in die älteste Zeit des hebräischen Volkes hinauf und begleitet dasselbe bis zu seinem Untergange; ja sie folgt denen, welche die nationale Vernichtung überleben, in die Zerstreuung. Als der unmittelbare energische Ausdruck der Empfindung, welche der geringsten Objectivität bedarf, bietet sie sich dem leicht erregbaren, phantasievollen, subjectiven Wesen des Hebräers ungesucht dar und wird der Ausdruck aller Gefühle, die ihn bewegen. Ohne den scharfen Formensinn der Griechen, die überall nach Klarheit und Ebenmaß im Innern und Aeußern streben, begnügt sich der hebräische Dichter mit den einfachsten Formen, so daß der Unterschied von Prosa und Poesie weit mehr innerlich als in dem äußern Bau erscheint. Der sogenannte Parallelismus membrorum, eine „Entwickelung des Gedankens und des Rhythmus in parallelen Reihen", ist eine sehr dehnbare Kunstform, deren Wesen im Grunde nur darin besteht, daß jeder eigentliche Vers in zwei oder mehr kurze Glieder zerfällt, die zu einander in einem gewissen, entweder ganz oder theilweise inhaltlichen oder bloß rhythmischen Verhältnisse stehen. Diese Form ist ein passender Ausdruck des lebhaften Gefühls, das sich in kurzen Sätzen ausspricht, sich aber darum nicht in einem Satze vollständig erschöpft und nun zur Verdeutlichung einen zweiten hinzusetzt, um ein Bild durch das andere oder die Thesis durch die Antithesis zu erklären. Sie ist aber so frei und läßt so manche Abstufungen zu, daß sie dem ungezwungenen Ausdruck des Gedankens nie zur Fessel wird, und gewährt in ihrer Ab-

wechselung einen großen Reiz. Wie hier die einzelnen Versglieder so können auch mehrere Verse zu einander in ein künstliches Verhältniß gebracht werden und Strophen bilden. Diese Form zeigt sich zwar nicht ganz selten, aber doch lange nicht so häufig, wie sie manche neuere Ausleger finden wollen, welche den in einem Gedicht nothwendig durch den Inhalt bedingten größeren Zusammenhang einzelner Versgruppen stets als Zeichen der Strophenbildung ansehen, ohne zu bedenken, daß bei letzterer ein gewisses gegenseitiges Entsprechen des rhythmischen Verhältnisses nöthig ist. Absätze müssen sich in jedem irgend längeren Liede finden, nicht aber Strophen.

Von einer weiteren Versform ist in der hebräischen Poesie nicht die Rede. Zwar redet Josephus zu seinen griechischen Lesern von hebräischen Hexametern und andern Versmaßen, ohne welche sich jene so wenig eine Poesie hätten denken können wie die Araber eine solche ohne Metrum und Reim: aber dies ist nur wieder einer der zahlreichen Fälle, in denen der eitle Schriftsteller jüdische Dinge in ein hellenisches Licht zu rücken sucht, um zu zeigen, daß seine Nation im Grunde doch ebenso gebildet sei wie die Heiden. Freilich hat sich bis in die neuesten Zeiten Mancher durch solche Angaben täuschen lassen und die Versmaße der hebräischen Gedichte nachweisen wollen, aber es läßt sich aus sprachlichen Gründen vollständig darthun, daß ein solches Bestreben durchaus verkehrt ist.

Ungehemmt durch schwierige Formen können sich also die hebräischen Lyriker in der freien Darstellung dessen ergehen, was ihnen das Innere bewegt. Wie sehr ihnen im Ganzen dieser Ausdruck gelungen ist, wie gewaltig manche dieser lyrischen Lieder noch jetzt unser Gemüth ergreifen, mögen uns auch Jahrtausende von den Dichtern scheiden und unsere ganze Anschauung der ihrigen unendlich fern stehen, das bedarf hier keiner weiteren Auseinandersetzung, da wenigstens die Hauptsammlung derselben, der Psalter, immer noch das am meisten verbreitete und bekannte Buch des Alten Testaments ist.

Wir denken bei hebräischer Lyrik zunächst an religiöse und beachten kaum, daß selbst unsere Urkunden noch Lieder weltlichen Inhalts umfassen. Die Bedeutung des israelitischen Volks für

die Geschichte ist so vorwiegend eine religiöse und wird von ihm selbst so sehr als eine solche aufgefaßt, daß es uns fast nur solche Urkunden und Geisteserzeugnisse aufbewahrt hat, welche mit seiner Religion und deren Geschichte in einem Zusammenhang stehen. Nur beiläufig ist uns Einzelnes erhalten, was ursprünglich gar keine religiösen Beziehungen hatte; mehr schon Solches, dessen religiöse Bedeutung nur eine secundäre war. So besitzen wir denn auch noch aus alter Zeit einige weltliche Lieder von hebräischen Dichtern und haben ferner Anhaltspunkte genug, um wenigstens bis zur Zeit der ersten Zerstörung Jerusalem's eine reiche weltliche Lyrik bei dem Volke Gottes vorauszusetzen. Die mit Musik begleiteten Lieder der Weintrinker, auf welche der Prophet Amos (6, 5) einen tadelnden Blick wirft (vergl. auch Jes. 5, 12), führen uns in ein Gebiet ein, auf welchem sich die Lyriker der meisten Völker ergangen haben. Hebräische Liebeslieder sind uns zwar nicht überliefert, aber das Hohe Lied Salomo's, obwohl ein Drama, bietet uns den Reflex einer reichen erotischen Dichtung. Sieges- und Trauerlieder ohne religiöse Beziehung sind uns noch einzeln erhalten, und so können wir nicht zweifeln, daß der leidenschaftliche, sinnliche, phantasievolle Hebräer eine ganze Welt mit seinen Liedern umfaßt habe. Freilich werden, wie bei vielen alten Völkern, so ganz besonders bei den Israeliten die weltlichen Gegenstände sehr leicht zu dem Dienste der Gottheit in Beziehung gebracht. Zuweilen ist eine solche nur ganz beiläufig wie in Psalm 45 (einem Liede zu Ehren eines Königs bei Gelegenheit seiner Vermählung), oft verschmilzt sie sich dagegen innig mit dem Hauptgegenstand. Nach und nach tritt das religiöse Interesse immer stärker hervor, und es ist kaum zu bezweifeln, daß die weltliche Lyrik nach dem Exil höchstens noch in kümmerlichen Resten fortgelebt hat.

Aus der ältesten Zeit bis zur festen Gründung des Königthums haben wir nur noch wenige Proben lyrischer Poesie, welche fast alle einen ganz volksthümlichen Geist zeigen. Es sind meistens Lieder kriegerischen Sinnes, zum Ruhm oder Tadel des Volks oder einzelner Stämme, vielfach verwandt mit der allerdings kunstvoller ausgebildeten Poesie der alten Wüstenaraber. Freilich dürfen wir aus diesem Character der erhaltenen Lieder

und Liederfragmente noch keinen Schluß auf den Character der ältesten Lyrik im Allgemeinen machen, da jene uns ja eben zur Illustration der Thaten und Leiden Israel's in den geschichtlichen Büchern erhalten sind. Aber es ist allerdings anzunehmen, daß der wilde Sinn jener heroischen Zeiten sich durchgängig auch in ihren Gesängen ausgedrückt habe.

Die ältesten Liederfragmente führen uns in die Zeit der ersten Besitznahme Palästina's hinauf. Daß die dem Mose beigelegten Lieder (2 Mose 15; 5 Mose 32 und 33, sowie Psalm 90) spätere Compositionen sind, leidet keinen Zweifel; dasselbe gilt von den Liedern des Bileam (4 Mose 22 ff.), und selbstverständlich von denen, welche ganz mythischen Personen wie dem Jakob (1 Mose 49), der Sara (1 Mose 21, 7) und gar dem Lamech (1 Mose 4, 23 f.) beigelegt werden. Es ist auffällig, daß neuere Kritiker Lieder wie die letzten beiden, auch wenn sie ganz von ihrer Echtheit absahen, doch in uralte Zeiten glaubten hinaufschieben zu müssen. Dagegen sind uns im 21. Capitel des 4. Buchs Mose einige sehr alte, leider stark abgerissene und aus Mangel an Kunde der Zeit und Umstände nur theilweise verständliche lyrische Lieder erhalten. Am deutlichsten ist noch das kurze Lied Vers 27—30, welches in großer Lebendigkeit und prägnanter Kürze den Sieg der Israeliten über die Amoriter feiert. Fast unverständlich ist dagegen das fast nur aus Ortsnamen bestehende Bruchstück Vers 14 f., und auch der eigentliche Sinn des doch sehr einfachen Brunnenliedes Vers 17 f. ist uns nicht deutlich.

Bei Weitem wichtiger als diese Stücke ist der große Siegesgesang der Debora (Richter 5). Wir haben in ihm nicht bloß eins der schönsten und kräftigsten Lieder, sondern auch eine der wichtigsten Urkunden zur Erkenntniß der Geschichte dieser so sehr dunkeln Periode. Das lebendige, schwungvolle Lied stellt uns den gewaltigen Kampf und die Ermordung des feindlichen Feldherrn in kurzen, gewaltigen Zügen vor Augen, aber giebt überall der subjectiven Beurtheilung der Ereignisse, auf die es sich bezieht, einen entschiedenen Ausdruck; feuriges Lob trifft die Tapfern, höhnischer Tadel die Säumigen, flammender Zorn die Widerstrebenden. Meisterhaft ist vor Allem der bitter ironische Schluß,

welcher uns in den Kreis der Frauen führt, die auf die siegreiche Rückkehr des getödteten Feldherrn warten. Rasch von Scene zu Scene übergehend, hat das Lied doch seine feste Einheit. Sehr zu bemerken ist es, daß dieser feierliche Gesang, der ohne Zweifel dazu bestimmt war, unter musicalischer Begleitung vorgetragen zu werden, trotz seines kriegerischen und echt volksthümlichen Geistes zugleich als religiöser Hymnus auftritt und den Gott Israel's mit kräftigen Worten preis't. Welche Wichtigkeit dieser Umstand hat, leuchtet ein, ebenso wie die große Bedeutung der in dem Liede vorkommenden Hinweise auf die Verhältnisse der einzelnen israelitischen Stämme zu einander und zu den Nachbarvölkern. Durch diese werden uns die Angaben der durchgängig weit späteren geschichtlichen Nachrichten theils bestätigt, theils nicht unbedeutend modificiert. Die Echtheit des Liedes ist unbezweifelbar; mit Recht hat man unter Anderem darauf hingewiesen, daß die Schlußscene deutlich ein Weib als Verfasserinn verrathe. Sehr zu bedauern ist es, daß das Verständniß des Liedes im Einzelnen so sehr schwierig ist. Bei einem Liede, das um's Jahr 1300 oder 1200 v. Chr. verfaßt ist, kann dies freilich nicht Wunder nehmen; denn erstlich sind uns die Sprache und die Verhältnisse einer so alten Zeit nicht hinreichend bekannt, und dann ist nicht zu bezweifeln, daß der Text nicht unbedeutende Beschädigungen erlitten hat, wenn er auch schon sehr früh durch s c h r i f t l i c h e Fixierung den schrankenlosen Entstellungen der mündlichen Ueberlieferung entzogen sein mag. Es ist übrigens nicht unmöglich, daß das Lied spätere Ueberarbeitung erfahren hat.

Dieser Literatur gehören auch wohl noch einzelne der volksthümlichen Sprüche über die Stämme Israel's an, welche der Verfasser von 1 Mose 49 (Segen Jakob's) benutzt zu haben scheint; ferner erscheint Einiges in Reflexen der geschichtlichen Bücher wie z. B. in der aus einem poetischen Bilde zum historischen Bericht erstarrten Erzählung vom Stillstehen der Sonne auf Josua's Befehl (Jos. 10, 12—14). Einen ganz kurzen Siegesreigen aus dem Schluß dieser Epoche finden wir 1 Sam. 18, 7 („Saul hat seine Tausende erschlagen, David aber seine Myriaden"). Von einer eigenen religiösen Lyrik tritt uns in dieser ganzen Epoche noch Nichts entgegen. Sie hat gewiß schon da-

mals bestanden: da es einen Cultus mit Festen und Aufzügen gab, hat es sicher auch Gesänge für denselben gegeben, aber diese mögen Manches enthalten haben, was dem fortgeschrittenen religiösen Bewußtsein späterer Zeiten anstößig erscheinen mußte, und dann hat die religiöse Lyrik damals jedenfalls noch nicht entfernt die hervorragende Bedeutung gehabt wie später.

Wie in der ganzen Geschichte Israel's macht auch in der Poesie die Einrichtung des Königthums, namentlich des judäischen, einen starken Abschnitt und zwar in dieser um so mehr, als der erste judäische König selbst ein großer Dichter war. Freilich die Bedeutung, welche die jüdische Ueberlieferung seit alten Zeiten dem David auf diesem Gebiete beilegt, können wir ihm nicht zugestehen. Ihr ist er der hebräische Lyriker κατ᾽ ἐξοχήν, und sie weis't ihm alle herrenlosen religiösen Lieder bis in's makkabäische Zeitalter herunter zu. Mit dieser Ansicht ist es nicht schwer sich abzufinden, wenn man überhaupt Etwas auf Vernunftgründe giebt. Bei einer großen Reihe von Psalmen, welche die Ueberlieferung dem David beilegt, läßt sich leicht positiv nachweisen, daß sie ihm nicht angehören können. In mehreren ist z. B. in einer Weise von dem regierenden Könige die Rede, daß sie unmöglich von einem solchen selbst gedichtet sein können (so Ps. 20; 21; 61). In vielen wird das nationale Elend späterer Zeiten beklagt, von dem David Nichts ahnen konnte; ein besonders deutliches Beispiel ist hier Ps. 60, der nach der Ueberschrift auf die größten Siege David's gehen soll, während er in Wirklichkeit bitter klagt, daß die Partei des Sängers beständig geschlagen würde. Aehnlich ist es mit den Gedichten, die David's Zeitgenossen Asaf zugeschrieben werden, sowie den beiden angeblich von Salomo herrührenden (Ps. 72 und 127); in einem Liede Asaf's ist z. B. mit deutlichen Worten von der Verwüstung des Tempels die Rede (Ps. 74), so daß einige ältere Erklärer sich genöthigt sahen, den Psalm als Prophezeiung auf die Zerstörungen des Nebucadnezar oder Antiochus Epiphanes zu beziehen. Man sieht, in sehr vielen Fällen ist die in den Ueberschriften ausgedrückte Ueberlieferung hinsichtlich des Verfassers entschieden falsch, und damit verliert sie für alle jede bestimmte Beweiskraft. Um die Davidische Abkunft eines Psalmes aufrecht zu erhalten,

muß also jetzt der positive Beweis der Echtheit geführt werden; es genügt nicht, daß sich die Unechtheit nicht entschieden nachweisen läßt.

Uebrigens führte diese Ueberlieferung zu einer ganzen Reihe von Widersprüchen. Auf der einen Seite soll David die allerverschiedenartigsten Lieder gedichtet haben, welche die Sprache und Dichtweise fast eines Jahrtausendes darstellen; auf der andern Seite soll er so wenig Schöpferkraft gehabt haben, daß er sich beständig in denselben Gedanken und Klagen ergangen hätte, denn sehr viele Psalmen sind wenig originell und wiederholen nur die schon bekannten Sätze mit geringer oder gar keiner Abänderung.

Und nun bedenke man, wie wenig die jammernden Klagen der unschuldig Leidenden oder die vom späteren gesetzlichen Standpunkt aus reflectierenden Spruchlieder, wie sie uns der Psalter in großer Zahl bietet, zu dem thatkräftigen, rücksichtslosen Character des Kriegshelden passen, von dessen blutbefleckten Händen doch noch die geschichtliche Ueberlieferung weiß, die sonst den mächtigen König so sehr feiert. Ferner bedenke man die große Verschiedenheit zwischen den meisten Psalmen und den wenigen unzweifelhaft echten Liedern David's!

Wie wenig genau es die Kritik der letzten vorchristlichen Jahrhunderte, denen wir die Bezeichnung jener Lieder als Davidischer verdanken, in solchen Dingen nahm, sehen wir aus dem Beispiel des Verfassers der Chronik. Derselbe liebt es, wie wir oben sahen, Schilderungen pomphafter Feste zu geben, deren Darstellung er freilich theils aus den Cultusgebräuchen seiner Zeit, theils gradezu aus seiner Phantasie nahm. Um ein solches von David gefeiertes Fest zu schmücken, legt er den damaligen levitischen Sängern ein angeblich Davidisches Lied in den Mund (1 Chron. 16, 8 ff.), welches ganz aus Stellen von späten Psalmen der beiden letzten Psalmbücher zusammengesetzt ist, die er wohl für Davidisch hielt, obgleich sie in unserem Psalmtexte nicht einmal als solche bezeichnet sind. Dabei begegnete ihm noch das Unglück, sogar die Schlußformel, welche das 4. und 5. Psalmbuch trennt (V. 36 = Ps. 106, 48), als einen integrierenden Theil eines Davidischen Liedes aufzuführen. Ueberhaupt begnügte man sich häufig nicht damit, bloß die Psalmen dem David bei-

zulegen, welche in unserem Text seinen Namen tragen, sondern machte ihn zum Dichter aller Psalmen, auch derer, welche ausdrücklich andern Männern beigelegt werden. Man wußte auf seltsame Weise beide Angaben mit einander zu vereinigen; natürlich richtet sich in unsern Augen ein solches Verfahren selbst. Die griechische Uebersetzung erweitert die Zahl der Davidischen Psalme wenigstens noch etwas und schreibt auch einige andern Verfassern zu, welche der hebräische Text hier nicht nennt. Wir sehen hier überall ein kritikloses Streben, die anonymen Gesänge großen Männern der Vorzeit beizulegen, und werden daher gegen solche Angaben im höchsten Grade mißtrauisch.

Wie kam man aber dazu, dem David so viele Lieder beilegen? Allerdings ist diese Frage nicht mehr ganz positiv zu beantworten, doch lassen sich immerhin einige gewichtige Momente anführen, die dazu gewirkt haben. David war, wie wir unten weiter ausführen werden, ein großer Dichter, der auch religiöse Stoffe behandelte. Die ganze Ordnung des Reiches beruhte auf seinen Einrichtungen; er erschien der Nachwelt im idealen Glanze und als das Prototyp zu dem dereinst erwarteten Hersteller der Macht und Reinheit Israel's, dem Messias. Er hatte mit Eifer für den Cultus des *einen* Nationalgottes gewirkt, und die äußere Verherrlichung und Befestigung desselben durch den Tempelbau ward wenigstens dem Plane nach ihm zugeschrieben. So lag es nahe, den idealen Dichterkönig für den Verfasser vieler religiöser Gesänge unbekannten Ursprungs zu halten, und in einer gänzlich kritiklosen Zeit ward eine solche Vermuthung leicht zur Gewißheit. Man ging sogar bald weiter, und suchte mit Benutzung der geschichtlichen Bücher nach der speciellen Veranlassung einiger Lieder. Auch hierbei ging man ganz oberflächlich zu Werke, indem man einzelne Worte aufgriff und aus ihnen die ganze Lage erklärte. So klagt der Dichter von Psalm 59, daß die *Stadt* von Feinden umstellt sei: das deutete man auf Saul's Schergen, welche dem David in seinem *Hause* auflauerten (1 Sam. 19, 11). Im Psalm 60 wird Edom erwähnt: sofort bezog man den Psalm auf einen großen Sieg David's über die Edomiter (2 Sam. 8, 13). In Psalm 63, 2 ist *bildlich* von einer wasserlosen Einöde die Rede, in der sich der Dichter befinde: daraus zog man den Schluß,

David habe dies Gedicht in der judäischen Wüste gemacht. In dem kleinen Psalm 127 (wahrscheinlich nachexilischen Ursprungs) ist gleich vorne vom Bau des Hauses die Rede; dabei dachte man nun, ganz gegen den Sinn des Liedes, an den Bau des Tempels, den man gern schlechtweg „das Haus" (nämlich Gottes) nannte und legte das Gedicht daher dem Erbauer des Tempels, dem Salomo, bei. Psalm 72 dem Salomo beizulegen, scheint man dadurch veranlaßt zu sein, daß im ersten Verse ein König vorkommt, der auch Sohn eines Königs ist. Dies führte auf den königlichen Sohn des wichtigsten und eigentlichen Königs, David, und man nahm nun das Lied als Gebet Salomo's für sich, ähnlich dem 1 Kön. 3, 5 ff. angeführten, so daß der König, von dem bald in zweiter, bald in dritter Person gesprochen wird, zugleich der Redende selbst (die erste Person) sein sollte. In Wirklichkeit ist dieser Psalm, wie schon aus flüchtigem Durchlesen erhellt, ein Glückwunsch an einen König, wahrscheinlich bei seiner Thronbesteigung. Alle diese Schlüsse aus dem Inhalt sind in den Ueberschriften als unzweifelhafte Wahrheit angegeben; man sieht, wie wenig geschichtlichen Werth diese Ueberschriften überhaupt haben.

Also das steht fest, die Ueberlieferung, daß David alle oder doch sehr viele Psalmen gemacht habe, ist haltlos. Aber sollten nicht doch manche Davidische Lieder im Psalter enthalten sein? Nennt sich doch David selbst „den lieblichen Sänger Israel's" (2 Sam. 23, 1 — vergl. auch die Worte des alten Propheten Amos 6, 5, welcher auf David als großen Sänger hinweis't): wir können daher nicht bloß ganz wenige Lieder von ihm haben. Aber ein solcher Schluß ist nicht statthaft. Salomo soll 1005 Lieder gedichtet haben (1 Kön. 5, 12), von denen wir Nichts mehr besitzen; warum sollen nicht auch die meisten Davidischen Lieder verloren gegangen sein? Und ist denn gesagt, daß David vorzugsweise oder doch in besonders großer Anzahl religiöse Lieder gedichtet habe, an deren Aufbewahrung eine Sammlung wie der Psalter doch allein ein Interesse haben konnte? Daß der Chronist (2 Chron. 29, 30) und Sirach (47, 8–10) David als Psalmendichter und Urheber der Tempelmusik kennen, bezeichnet doch nur die Meinung einer sehr späten Zeit und ist nicht maßgebend für Etwas, das 800 Jahre früher Statt fand. Und die uns im

Alten Testament erhaltenen unzweifelhaft echten Lieder sind der Ansicht, daß David vorzüglich ein religiöser Dichter war, nicht eben günstig.

Als ganz entschieden echt betrachte ich eben nur die im zweiten Buch Samuel's unter David's Namen angeführten Lieder. Die Ueberlieferung eines größtentheils auf sehr guten Quellen beruhenden geschichtlichen Buches, welches noch dazu bei dem einen Liede selbst eine alte Quellenschrift citiert, hat ein ganz anderes Gewicht als die Ueberschriften im Psalmbuche; und wenn nun die hier vorkommenden Lieder durchaus nichts Verdächtiges, ja vielmehr ganz positive Zeichen der Echtheit an sich tragen, so dürfen wir sie wohl unbedenklich als Davidisch ansehen. Vor Allem ist hier nun das herrliche Klagelied auf Saul und Jonathan (2 Sam. 1, 19 ff.) hervorzuheben, das den Stempel der Echtheit wie wenige Gedichte an sich trägt. Diese Klage ist wieder wie das Deboralied eine überaus wichtige geschichtliche Urkunde und giebt uns eine willkommene Bestätigung und Ergänzung dessen, was sonst über den Dichter und die beiden Betrauerten überliefert wird. Sie ist der rührende, rein menschliche, tief poetische Ausdruck eines edlen Gefühls. Von religiösen Gedanken, die auszusprechen bei einer solchen Gelegenheit doch Veranlassung genug gewesen wäre, sehen wir in dem schönen und im Ganzen leicht verständlichen Liede gar Nichts! Eben so Wenig in dem kurzen, vielleicht fragmentarischen, Liede auf den Tod des Abner (3, 33 f.). Dagegen sind die letzten Worte David's (23, 1—8) allerdings von religiösem Geiste durchdrungen; das im Einzelnen schwierige, mehr reflectierende Lied enthält eine Betrachtung über das Verhältniß des gerechten Königs zu Gott gegenüber dem Treiben der Frevler; ein starkes Selbstgefühl spricht sich darin aus. Die Echtheit des Liedchens, das sich selbst als Davidisch bezeichnet, zu bezweifeln, sehe ich keine Veranlassung. Ebenso halte ich auch das große Lied 2 Sam. 22, welches mit allerlei kleinen Varianten, aber ohne Zweifel aus derselben historischen Quellenschrift, auch in die Psalmensammlung als Psalm 18 aufgenommen ist, für echt. Dies ist ein durchaus religiöses Dank- und Preislied gegen Gott für die Errettung aus vielfachen Gefahren. Allerdings scheint Manches gegen die Davidische Ab-

fassung zu sprechen: das Lied ist sehr gedehnt und verliert an einigen Stellen durch den wiederholten Ausdruck desselben Gedankens fast alle Kraft; es nähert sich ferner weit mehr dem Tone späterer Psalmen als die eben besprochenen Lieder. Aber wegen jener Gedehntheit können wir das Lied doch nicht dem Dichter absprechen. Kennen wir seinen Stil so genau? Muß ein vielleicht in höherem Alter gedichteter feierlicher Gesang durchaus den knappen, einfachen Stil des in die Jugendzeit fallenden Klageliedes über Jonathan und Saul an sich tragen? Und dabei hat das Lied doch Abschnitte, die zu dem Schönsten gehören, was uns das Alte Testament aufweis't. Namentlich die prachtvolle Schilderung der Gotteserscheinung hebt sich hervor, obgleich auch in ihr wie in der Einleitung des Liedes die gewaltige Wucht der Gedanken durch mehrfache Wiederholung ähnlicher Bilder zum Ausdruck gebracht wird. Das Gedicht giebt sich als das Werk eines Königs, dem selbst weitentlegene fremde Völker unterworfen sind, nachdem er früher in der größten Noth gewesen war. Wenn wir auch die Schlußworte, welche David und sein Geschlecht namentlich erwähnen, als verdächtig nicht in Betracht ziehen, so können wir doch nicht leugnen, daß jene Verhältnisse auf keinen Dichter passen als auf David. Da wir nun die Annahme einiger Neueren, daß ein so großes Gedicht von einem späteren Dichter bloß dem David in den Mund gelegt sei, nicht gut mit der hier durchweg erscheinenden Subjectivität in Einklang bringen können, müssen wir dabei bleiben, das Lied als echt anzusehen. Die Aehnlichkeit mit späteren Psalmen beruht größtentheils darin, daß es darin stark benutzt ist. Manches, was uns jetzt in ihm weniger kraftvoll erscheint, tritt in ein anderes Licht, wenn wir die Annahme wagen, daß es später vielfach verwendete und abgegriffene Bilder zum ersten Mal gebraucht und also durch und durch originell ist. Jedenfalls ist anzuerkennen, daß dieses große Lied der Anknüpfungspunkt für die spätere Entwicklung der religiösen Lyrik ist.

Ob sonst noch Davidische Lieder erhalten sind, ist mir sehr fraglich. Zwar haben auch einige der vorurtheilsfreiesten Kritiker noch ein paar andere Psalmen dem David retten wollen, aber ich kann mich durchaus nicht überzeugen, daß ihre Gründe schla-

gend sind. Allerdings leugne ich nicht die Möglichkeit, daß wir noch einige Davidische Lieder haben, wie denn z. B. das kräftige, dramatisch gegliederte Liedchen Psalm 24, 7—10 (welche Verse schlecht mit V. 1—6 verbunden sind) oder der ruhige, spruchmäßige, mit 2 Sam. 23, 1 ff. verwandte Psalm 101, der jedenfalls einem alten König angehört, zu jenen gehören können, aber einen sicheren Beweis haben wir hier durchaus nicht. Ganz zu verwerfen ist die rein ästhetische Kritik, welche ein Lied bloß deshalb für Davidisch erklärt, weil es für einen andern Dichter zu schön sei. Auf alle Fälle ist auch die Zahl der Gedichte, welche außer den genannten überhaupt nur von David sein können, sehr gering.

Aber mit Gedichten wie Psalm 18 war jedenfalls die Bahn gebrochen, auf der die religiöse Lyrik fortschreiten konnte, wenn auch daneben sicher noch das weltliche Lied bis zur ersten Zerstörung Jerusalem's in reicher Fülle blühte. Rein weltliche Lieder aus dieser Epoche besitzen wir allerdings keine mehr, da selbst in das schon besprochene Lied zur Feier einer königlichen Vermählung, Psalm 45, ein gewisses religiöses Interesse, wenn auch nur oberflächlich, hineinspielt. Und es ist auch sonst wahrscheinlich, daß die religiöse Lyrik der weltlichen nach und nach immer mehr Boden abgewonnen hat. Aber dies wird sehr allmählich geschehen sein, und wir können nicht zweifeln, daß die Hauptmasse des Erhaltenen, soweit es überhaupt vorexilisch ist, doch der späteren Königszeit angehört.

Wir kommen hier zu der großen Schwierigkeit, diese Lieder chronologisch zu bestimmen. Nur wenige Psalme und psalmartige Lieder weisen mit solcher Entschiedenheit auf ein bekanntes geschichtliches Ereigniß hin, daß wir in dieser Hinsicht klar sind. Bei Weitem die meisten sind so allgemein gehalten, daß sie ihrem Inhalt nach für ganz verschiedene Jahrhunderte passen. Freilich ergiebt sich zuweilen aus gelegentlichen Bemerkungen, wie Erwähnung des Königthums oder einem deutlichen Hinweis auf nachexilische Zustände wenigstens die Periode im Allgemeinen, aber bei den meisten Liedern sind wir ganz auf Beobachtung der Sprache und des Stils angewiesen, und hier betreten wir ein sehr schwieriges Gebiet, auf dem man leicht in die Irre

geführt wird, da die Gefahr so nahe liegt, nach rein subjectiver Auffassung zu entscheiden. Allerdings lassen sich namentlich aus der Beobachtung der Stilentwicklung, wie wir sie bei den Propheten vor uns haben, gewisse allgemeine Gesetze aufstellen. Wir müssen im Allgemeinen sagen, daß die ältere Poesie sich gedrungener, schwerer, bilderreicher und schwungvoller ausdrückt als die spätere, und können mit diesen Kriterien einige Lieder mit ziemlicher Sicherheit in eine sehr alte Zeit versetzen; aber erstlich umfaßt diese alte Periode doch einen Raum von einigen Jahrhunderten, und dann bleibt bei Weitem die größere Anzahl übrig, wie es denn ja natürlich ist, daß aus der älteren Zeit weniger Lieder erhalten sind als aus der späteren, zumal in jener auch verhältnißmäßig weniger Gedichte entstanden, welche in den Psalter paßten. Nun giebt es nicht wenige Lieder, welche ihrem Stil nach eben so gut in der späteren Königszeit wie lange nach dem Exil verfaßt sein können, und wir stehen dann oft rathlos da.

Allerdings ist diese Auffassung nicht die der meisten Ausleger. Abgesehen von den älteren und altgläubigen, welche so ziemlich Alles dem David und seinen Zeitgenossen beilegen, hat die neuere Kritik oft auf das Scharfsinnigste Zeit und Veranlassung der einzelnen Lieder aufgefunden, leider aber immer nur zu subjectiver Befriedigung des Kritikers. Geht hierin schon Ewald sehr oft zu weit, so übertrifft ihn doch Hitzig bei Weitem durch seinen Scharfsinn, der ihn dazu noch sehr häufig zu Resultaten führt, welche allen Andern unmöglich oder doch sehr unwahrscheinlich vorkommen müssen. Ich hoffe, daß Hitzig bei einer etwaigen späteren Ausgabe seines Psalmencommentars bei den einzelnen Psalmen jedesmal nicht bloß Jahreszahl, sondern auch Datum der Abfassung bemerkt. Aber freilich ist das Alles eben, wie gesagt, nur zur Befriedigung seiner selbst und etwa eines blinden Nachbeters. Ein kaltblütiger und besonnener Kritiker wird auch in diesen Fragen wie so häufig bei alttestamentlichen Dingen eingestehen, wie Vieles uns dunkel bleibt. Ich behaupte gradezu, es giebt Psalme, von denen wir nicht mit Entschiedenheit sagen können, in welchem Theil des langen Zeitraums von 900—160 v. Chr. sie gemacht seien. Und wenn die Ungewißheit auch nicht oft so groß ist, so bleibt doch für die

meisten die Möglichkeit der Abfassung innerhalb einer ziemlich ausgedehnten Periode. Sprachliche Gründe helfen uns hier weniger als vielleicht der Laie meinen mag: unsere Textüberlieferung, welche dem Lied der Debora genau dieselbe Aussprache giebt wie den zur Makkabäerzeit verfaßten Literaturproducten, und in welcher ferner gar mancher Ausdruck, der den Späteren unverständlich war, durch einen modernen ersetzt sein wird, läßt uns in dieser Hinsicht keine reiche Ausbeute machen. Viel wichtiger ist die Beobachtung des Stils.

Immerhin ist aber doch eine nicht unbedeutende Zahl von Liedern, hinsichtlich derer auch die vorsichtigste Kritik zu einer etwas genaueren Bestimmung der Abfassungszeit gelangt. Hier leisten uns die geschichtlichen Bücher große Hülfe. Die in der Königszeit abgefaßten Werke, wie sie uns in ursprünglicher Gestalt oder doch in Ueberarbeitungen vorliegen, schmücken sich gern mit Liedern, welche entweder älteren Ursprungs oder von den Verfassern ihren Personen in den Mund gelegt sind, wobei sie jedoch auch gern ältere Vorlagen benutzen. So haben wir den schwungvollen und alterthümlich kräftigen Psalm 2 Mose 15, der ohne Zweifel in die Zeit der frühesten Könige fällt, die mit Benutzung volksthümlicher Sprüche zusammengetragene, durch deutliche Fingerzeige in dieselbe Zeit weisende Abschiedsrede Jakob's (1 Mose 49) und Aehnliches. Für die in den 4 ersten Büchern des Pentateuchs enthaltenen Lieder giebt schon die Abfassungszeit derselben, welche nach dem oben (S. 31 ff.) Dargelegten jedenfalls zwischen die Jahre 1000 und 800 fällt, eine Zeitgrenze. Der größte Theil des 5. Buches ist allerdings später (S. 29 f.) und so auch das in dasselbe aufgenommene, etwa aus Jesaia's Zeiten stammende prophetische Lied Cap. 32; vielleicht auch der Segen Mose's Cap. 33, welcher das Deboralied und den Segen Jakob's stark benutzt. Immer haben wir hier aber noch alte Poesie.

Der in's Buch Jesaia aufgenommene geschichtliche Abschnitt bewahrt uns ein sehr denkwürdiges Lied des Königs Hiskia (Jes. 38, 9—20), der sich darin seines Ahnen David's würdig zeigt. Sehen wir, wie schwer sich noch hier bei einem Zeitgenossen des Jesaia das bilder- und gedankenreiche Lied bewegt, wel-

ches das echt hebräische Grauen vor dem Tode mit großer Naivetät ausdrückt, so werden wir uns in unserer Auffassung bestärkt fühlen, daß nur wenige der durchgängig einen leichteren Fluß der Sprache zeigenden Psalmen einer älteren Zeit angehören.

Von Königen sind ohne Zweifel auch einige Psalme. Leider sind unsere historischen Berichte über die Königszeit nicht genau genug, um uns für diese so wie für die an Könige gerichteten Psalme sichere Anhaltspunkte zur Bestimmung ihrer Veranlassung zu geben. Psalm 2, in welchem ein König seinen Unwillen über die Empörung fremder, ihm unterworfener Völker ausspricht, welche er als eine Rebellion gegen sich und den Gott Israel's auffaßt, scheint fast nur auf Salomo zu passen. Es gehört die ganze Paradoxensucht Hitzig's dazu, dies edle, kräftige, durchaus theocratischen Geist athmende Lied dem sehr weltlich gesinnten, grausamen Alexander Jannäus (105 – 78) zuzuschreiben, welcher zuerst wieder nach einem halben Jahrtausend zum großen Aergerniß der Frommen den Königstitel annahm. Daß Psalm 101 von einem König ist, haben wir schon oben gesehen. An Könige gerichtet sind außer Psalm 45 die lebhaften, von einem frommen Glauben getragenen Lieder Psalm 20 und 21 sowie der Glückwunsch zur Thronbesteigung Psalm 72, welcher vermuthlich der nachjesaianischen Zeit angehört. Sämmtliche Lieder, in denen ein König oder „Gesalbter“ mit Theilnahme erwähnt wird, können nur aus der vorexilischen Zeit sein. Zu diesen Liedern gehört auch das durch Mißverständniß der Mutter Samuel's in den Mund gelegte (1 Sam. 2, 1 ff.), welches nach seinem kräftigen, bei aller Frömmigkeit selbstbewußten Ton von einem hervorragenden Manne herrühren muß.

Auf das Ereigniß, um welches sich ein so wichtiger Theil der Jesaianischen Prophetien dreht, die Errettung Jerusalem's aus der assyrischen Gefahr, sind wahrscheinlich die beiden Psalmen 46 und 48 zu beziehen, in denen ich zwar nicht die Wucht und Hoheit der Rede Jesaia's selbst finden kann, so daß ich sie mit Hitzig ihm zuschreiben möchte, die aber doch seiner Zeit würdig sind. Ob wir überhaupt im Psalter Lieder von sonst bekannten Propheten haben, ist nicht sicher, wenn auch immerhin möglich.

Hitzig ist mit Recht die große Aehnlichkeit in Sprache, Auffassung und Situation aufgefallen, welche zwischen einer Reihe klagender Psalmen und den Reden Jeremia's herrscht (vergl. z. B. Jer. 11, 20; 12, 1 ff.; 15, 15—18; 16, 19 und besonders 17, 7—18); aber ich glaube doch nicht, daß er darum ein Recht hat, mehrere Psalme mit Entschiedenheit diesem großen Propheten beizulegen. Nur das ist auch mir so gut wie sicher, daß eine große Anzahl der Klagepsalmen aus ähnlichen Umständen zu erklären ist wie denen, unter welchen er leiden mußte, und daß sein Zeitalter uns einen großen Theil der Psalmen, namentlich des ersten und zweiten Buches geliefert hat. Für möglich halte ich es allerdings auch, daß z. B. der innig klagende und doch wieder zur frohen Hoffnung sich aufraffende Psalm 22 von Jeremia ist, aber es ist eben nur eine Möglichkeit.

Ganz im prophetischen Geiste der vorexilischen Zeit gehalten sind einige Psalmen wie Psalm 50; umgekehrt werden zuweilen auch die Propheten in ihren Orakeln selbst ganz lyrisch. Ich erinnere hier namentlich an das prächtige Lied des Habakuk (Cap. 3), welches den besten alten Gesängen würdig an die Seite tritt.

Mit Ausnahme der s. g. Klagelieder Jeremiae führt uns kein lyrisches Lied mit Sicherheit in das Exil selbst hinein, während einige tiefempfundene Psalmen uns die Zeit der ersten Befreiung aus demselben deutlich vor Augen stellen (Ps. 137 und 126). Den Wiederaufbau der Stadt und der Befestigung, wahrscheinlich unter Nehemia, erwähnen die Psalmen 122 und 147. Eine große Menge namentlich liturgischer Psalmen, wie sie besonders in den beiden letzten Psalmbüchern vorherrschen, ist mit Sicherheit in die Periode zwischen dem Aufbau des Tempels und der makkabäischen Zeit zu versetzen.

Sicheren geschichtlichen Boden betreten wir erst wieder mit einigen Psalmen aus der Zeit der Bedrückung der Judäer durch den Seleuciden Antiochus Epiphanes, welche die makkabäischen Aufstände hervorrief. Man hat sich allerdings vielfach gegen die Annahme von makkabäischen Psalmen gesträubt, und es läßt sich nicht leugnen, daß zwar einige der dagegen angeführten Argumente nichtssagend sind, daß jedoch auch sehr gewichtige Gründe aus der allgemeinen Geschichte des Kanons und dem Verhältniß

unseres Psalmtextes zum Buch der Chronik und zur griechischen Uebersetzung dagegen sprechen; dennoch sind die exegetischen Gründe bei einigen Psalmen so zwingend, daß wir uns mit jenen Gegengründen, von denen keiner absolut entscheidend ist, abfinden müssen. Namentlich die Psalmen 44, 74 und 83 erklären sich nur aus jener Zeit. Zu keiner früheren Periode paßt so die hier gemachte Schilderung religiöser Bedrückung des ganzen Volks, welches sich selbst seiner strengen Gesetzeserfüllung bewußt ist (ganz im Gegensatz zu den früheren Zeiten der Noth). Es ließe sich noch eine Menge von Einzelheiten anführen, welche in ihnen mit völliger Entschiedenheit auf die erste Makkabäerzeit hinweisen und jede andere Erklärung unmöglich machen. Um uns jedoch nicht zu sehr in's Einzelne zu verlieren, müssen wir uns dies wie eine Besprechung der Gegengründe hier versagen. Nur daran zweifle ich nicht, daß die Zahl der makkabäischen Psalmen, zu denen etwa noch Psalm 60 und 79 zu rechnen sein mögen, sicher nicht groß ist, und daß man gewiß nicht über die Zeit des ersten großen makkabäischen Führers Judas heruntergehen kann. Sehr wahrscheinlich ist es mir, daß diese Lieder erst nachträglich in die schon fertigen oder wenigstens in die kleineren Sammlungen, aus denen der Psalter zusammengestellt ist, eingeschoben sind. Wie das allseitig dieser Zeit zugewiesene Buch Daniel wahrscheinlich das letzte der zur Kanonicität gelangten Bücher des Alten Testaments ist, so sind auch die makkabäischen Psalmen allem Anschein nach die letzten in das kanonische Buch aufgenommenen. Die einer jüngeren Zeit angehörigen s. g. „Psalmen Salomo's", von denen wir weiter unten (S. 141 f.) kurz reden wollen, haben nie kirchliche Autorität erlangt, und mit den späteren lyrischen Producten jüdischer Dichter verlassen wir ganz das alttestamentliche Gebiet.

So enthält also der Psalter Lieder von David bis zur makkabäischen Zeit. Es versteht sich von selbst, daß diese sich stark von einander unterscheiden. Eine strenge Eintheilung nach dem Inhalt ist nicht möglich. Sehr häufig ist ein Lied zugleich Bitt-, Lob- und Danklied. Die Uebergänge von tiefer Trauer zu heißem Dank oder freudigem Lob und umgekehrt sind oft ganz rasch und unvermittelt. Nicht immer ist sicher zu erkennen,

ob der Dichter aus augenblicklicher Noth zu Gott fleht und ihm für frühere Hülfe dankt, oder ob er nur seine vergangenen Klagen schildert und grade jetzt gerettet ist. Der unbestimmte Gebrauch der hebräischen Tempora sowie einige andere Eigenheiten der hebräischen Sprache erschweren oft die Erkenntniß der wirklichen Situation nicht unbedeutend. Auf die unmittelbaren Hörer und Leser, welche die Lage des Dichters kannten, mußten freilich diese raschen Uebergänge, eine Folge der lebhaften Phantasie, welche sich leicht in verschiedene Lagen versetzt, eine besondere Wirkung ausüben.

Sehr viele dieser Lieder sind individuelle Klagen. Man hat dies freilich oft geleugnet und sie alle als Klagen der ganzen Nation oder des frommen Theils derselben aufgefaßt; der im Singular redende Dichter soll immer im Namen des Volkes sprechen, seine Klagen über Krankheit, Gefangenschaft u. s. w. sollen stets nur bildlich von der Bedrängniß des ganzen Volks verstanden werden. Dadurch nimmt man den meisten dieser Gedichte alles wahre Leben. Die unbefangene Auffassung wird immer wieder zu der persönlichen Beziehung zurückkehren. Lagen wie die, in der sich Jeremia wiederholt befand, und wie die, welche uns der Dichter des Hiob vor Augen stellt, erklären uns hinlänglich diese schmerzlich wehmüthigen Lieder. Freilich sind diese Psalmen gewiß schon in späterer Zeit von den Israeliten selbst auf ihre nationalen Leiden angewandt, und eine solche Beziehung ist auch weit weniger unpassend als z. B. die auf die Leiden des Messias, aber ursprünglich ist sie nicht. Diese Klagelieder sind bald sanft ergeben, bald ungeduldig und leidenschaftlich. Bitterer Haß gegen die, welche die Leiden verursacht haben oder sich schadenfroh zeigen, tritt nicht selten grell hervor, indem der Hebräer durchgängig seine nationalen wie persönlichen Feinde mit der ganzen Gluth seines leidenschaftlichen Herzens haßt. In dieser Hinsicht mildert der religiöse Glaube, welcher diese Dulder sonst so oft über das Irdische erhebt, sehr wenig. Es ist natürlich ebenso verkehrt, diese menschlichen Regungen moralisierend zu bekritteln, wie es vor nicht langer Zeit sehr beliebt war, als sie mit Hengstenberg für erhaben und göttlich zu erklären. Das ist freilich nur eine Consequenz der Anschau-

ung, welcher diese Lieder wie alles andere Biblische absolute Religions- und Tugendmuster sind.

Geringer als die Zahl der persönlichen ist die der nationalen Klagelieder, zu denen z. B. die oben besprochenen makkabäischen Psalmen gehören. Wünsche und Fürbitten für das ganze Volk oder dessen König sind nebenbei auch in manchen Liedern ausgedrückt, deren Hauptinhalt ein ganz anderer ist.

Nicht wenige der Klagelieder erblicken in ihren Leiden eine, freilich sehr strenge, Strafe ihrer Sünden. Einige dieser Dichter werden von einem tiefen Schuldbewußtsein niedergebeugt, während andere sich auf ihre Unschuld berufen als Hauptbeweggrund für Gott, ihnen zu helfen. Ueberhaupt ist der religiöse Standpunkt so verschiedener Dichter natürlich nicht genau der gleiche, wenn auch die Verschiedenheit weniger stark ist, als man vielleicht erwarten sollte.

Viele Lieder athmen freudigen Dank gegen Gott für die dem Dichter oder dem ganzen Israel erwiesenen Wohlthaten. In einigen späteren Liedern werden letztere nach den Erzählungen der geschichtlichen Bücher weitläufig vorgeführt, so daß wir gleichsam eine poetische Paraphrase jener Berichte erhalten. Besonderen Eindruck auf uns machen die Lieder, welche Gottes Größe in der Natur feiern. Manche Loblieder sind ohne Zweifel von vorn herein für die Gemeinde und den Tempeldienst gemacht. Bei einigen derselben ist es sehr wahrscheinlich, daß sie für ein besonderes Fest wie das Passah gedichtet sind. In dem ganz liturgischen Psalm 118 ist deutlich ein Wechsel der Stimmen zu bemerken.

Religiöse Lyrik geht leicht in Betrachtung über und nähert sich dem Didactischen. Dieses Element tritt in manchen Psalmen nur nebenbei hervor; andere sind ganz lehrhaft. Wir haben da ruhige Betrachtungen über Gott und die Verhältnisse der sittlichen Welt, meist nur aus einer losen Aneinanderreihung einzelner Sprüche bestehend, die höchstens kurz auf die eigenen Verhältnisse des Dichters angewandt werden. Die bloße Reflexion, auf der diese Gedichte beruhen, zeigt sich bei mehreren auch äußerlich durch die, freilich nicht schwierig auszuführende und daher den Gedanken nicht eben fesselnde, Künstelei, je den Buch-

staben eines Versgliedes, eines Verses oder auch mehrerer Verse nach der Ordnung des Alphabets zu wählen.

Die hier gegebenen Andeutungen erschöpfen natürlich durchaus nicht den reichen Inhalt der Psalmen und der verwandten Lieder. Haben doch einige von ihnen ganz specielle Situationen im Auge oder sprechen rein individuelle Gedanken oder Gefühle aus.

Das aber läßt sich entschieden sagen, daß sich kein Psalm mit dem Messias und den christlichen Mysterien beschäftigt. Dadurch, daß man einzelne Verse ganz aus ihrem Zusammenhang riß und willkürlich deutete, hat man freilich eine Menge messianischer Stellen in den Psalter gebracht, aber überall gegen den klaren Sinn der Lieder. Will man z. B. wirklich die Klagen in den Psalmen auf Christus beziehen, so muß man ihm auch den daneben geäußerten Rachedurst zuschreiben und das Ideal des Neuen Testaments ganz fahren lassen. Nur selten kommen in den Psalmen messianische Stellen im allerweitesten Sinne vor, d. h. Aeußerungen der entschiedenen Erwartung einer idealen Zukunft Israel's. Von einem persönlichen Messias, der ja auch bei den Propheten verhältnißmäßig selten erwähnt wird, hätten diese meist kurzen, einfachen und sich auf die Gegenwart beziehenden Lieder kaum Gelegenheit zu reden. Den leidenden Messias kennt aber das Alte Testament überhaupt nicht; er ist erst durch das Urchristenthum in dasselbe hineingetragen.

Wie Inhalt und Ton, so ist auch der Werth, namentlich der rein ästhetische, der Psalmen sehr verschieden. Im Allgemeinen haben sicher die älteren einen höheren Werth. Sie sind durchgehends origineller, schwungvoller, kräftiger als die späteren. Lieder wie der gewaltige Donnerpsalm 29, das herrliche Lob Gottes aus der Natur in dem Bruchstück Psalm 19, 1—7 (Vers 8—15 haben einen ganz andern Ursprung), der liebliche Psalm 23 und mehrere andere gehören zu dem Schönsten, was die Poesie aller Völker geschaffen hat. Aber freilich sind auch unter den Erzeugnissen der späteren Periode noch manche schöne und erhabene Lieder. Während die nachexilischen Propheten ihren Vorgängern nicht entfernt nahe kommen, hält sich die einfache Lyrik noch weit kräftiger. Ich brauche hier bloß auf die Lieder wie

Psalm 103 und 104 zu verweisen, die, obwohl sie sich sehr an ältere Vorbilder halten, doch durchaus edel, kräftig und zugleich zart empfunden sind. Selbst die allerspätesten Psalmen haben noch ihre eigenen Reize. Allein im Ganzen zeigen die lyrischen Lieder späterer Zeit doch weit weniger Originalität, Kühnheit und Leben als die älteren; die Sprache wird gedehnt und sinkt oft zur Prosa herab. Wie es bei einer Lyrik, die sich nach und nach nur auf religiöse Gegenstände beschränkt hat, nicht ausbleiben kann, liegt dem Dichter zuletzt nur daran, seine fromme Gesinnung auszusprechen, ohne Etwas auf die Schönheit und Kraft des Ausdrucks zu geben. Wir haben einige Lieder, die fast nur noch in Aeußerlichkeiten Etwas mit der Poesie gemein haben, wie den langen Psalm 119, der in unendlichen Wiederholungen einige wenige Gedanken bis zum Ueberdruß variiert. Geringen Werth hat auch ein Theil der liturgischen Lobgesänge.

Die Reminiscenz ist in der späteren Poesie der Hebräer eine Haupttriebfeder. Da man der eigenen Kraft entbehrt oder ihr mißtraut, wiederholt man lieber die alten heiligen Worte und verändert sie höchstens ein wenig. Schon in den alten Zeiten sind Nachahmungen, die sich zum Theil ziemlich eng an die Originale schließen, wie bei den Propheten so auch bei den Dichtern nicht selten, aber später werden sie immer häufiger. Manche Gedanken werden in mehreren Psalmen auf eine so ähnliche Weise ausgedrückt, daß wir hier nothwendig eine Nachahmung statuieren müssen, so schwer es auch oft sein mag, zu sehen, wo das Original ist, das ja für uns auch verloren sein kann. Zuweilen gehen spätere Dichter so weit, ganze Verse, ja Versgruppen wörtlich abzuschreiben oder gradezu ihre Lieder aus Stücken älterer zusammenzusetzen. Das in der Chronik als Davidisch angeführte Lied der Art haben wir schon besprochen. So ist ferner Psalm 108 aus Psalm 57, 8—12 und 60, 7—14 zusammengesetzt. Der mit großem Pomp auftretende Psalm 68 ist mit Ausnahme weniger Verse ein ziemlich ungeschicktes Gemisch aus alterthümlichen Liedern und Sprüchen, die wir theils noch haben, theils nur aus ihm kennen. Psalm 144 ist aus verschiedenen Theilen von Psalm 18, Psalm 8 und Unbekanntem zusammengesetzt, und so könnten wir noch mehr derartige Bei-

spiele anführen. Es liegt auf der Hand, daß noch andere Fälle vorhanden sein können, die uns aber entgehen. Unter solchen Umständen wird man doppelt zur Vorsicht hinsichtlich der Zeitbestimmung gemahnt, da wir uns leicht verführen lassen können, Stellen zur Erkenntniß der Abfassungszeit zu benutzen, die von dem Dichter einem Vorgänger einfach entlehnt sind. Ebenso liegen uns deutlich einige Psalmen in späteren Umarbeitungen vor; besonders klar ist dies bei den zusammengehörigen Psalmen 9 und 10, die sicher ein nach dem Alphabet geordnetes Lied bildeten, welches aber, vielleicht bloß durch zufällige äußere Beschädigung betroffen, später stark verkürzt und mit einigen Zusätzen und Abänderungen versehen ist. Hier beschränkt sich die Thätigkeit des zweiten Dichters fast ganz auf die eines Diaskeuasten.

Aber auch die weniger originellen Lieder haben noch immer ihren Werth. Sie zeigen uns die religiöse Denkweise des ganzen Volks, wie sie sich an den alten Vorbildern erhebt; in schlichten, wenig eigenthümlichen Worten spricht sich doch oft auf ergreifende Weise ein reiner, frommer Sinn aus. Der Vergleich mit unsern Kirchenliedern, die doch größtentheils wie die Kirchenlieder aller christlichen Völker nur schwache Nachbildungen der Psalmen sind, liegt hier sehr nahe.

Ohne Zweifel gab es schon bald nach der Rückkehr aus der Verbannung und der Wiederherstellung des Gottesdienstes Sammlungen religiöser Lieder. Eine derartige Sammlung bildeten z. B. die kurzen, meist kräftigen, etwa dem fünften Jahrhundert v. Chr. angehörigen Lieder Psalm 120—134. Wenn auch ohne officielle Autorität, konnten solche Psalmbücher doch leicht zu einem besonderen Ansehen gelangen. So bildeten wohl die jetzt als Psalmen der Söhne Korah's bezeichneten eigentlich ein Gesangbuch für das levitische Sängergeschlecht dieses Namens, und vielleicht verhielt es sich ähnlich mit denen, welche dem Asaf und anderen etwas mythischen Sängern zugeschrieben werden, obgleich schon die Chronik (II, 29, 30) den Asaf persönlich als den Verfasser ansieht. Aus der Bestimmung dieser Bücher zum gottesdienstlichen Gebrauch schreiben sich nun auch wohl die musicalischen Ueberschriften her. Wenn auch die Lyrik ursprünglich

bei den Hebräern wie bei andern Völkern zunächst für den Gesang bestimmt war, zu dem sich leicht musicalische Begleitung und auch wohl Reigentanz gesellte (vergl. 2 Mose 15, 20; 1 Sam. 18, 6; Amos 6, 5 u. s. w.), so ist doch nicht anzunehmen, daß bei der späteren Entwickelung immer an den Gesang gedacht wurde; ich kann mir wenigstens nicht vorstellen, daß die jammernden Klagelieder oder die im Lehrton gehaltenen Psalmen von den Dichtern zunächst zum Singen bestimmt seien. Allein sobald diese Lieder liturgisch verwerthet werden sollten, ward eine musicalische Bearbeitung nöthig. Für den Kenner genügten ein paar Andeutungen, wie sie die Ueberschriften zum Theil geben; für uns, die durch keine Tradition mit jener Tempelmusik in Verbindung stehen, sind jene sämmtlich fast ganz unverständlich. Hatte sich doch schon im Anfang unserer Aera das Verständniß dieser Bezeichnungen bei den Juden selbst in Palästina gänzlich verloren. Auch sonst enthalten diese zum Theil gewiß aus den älteren Psalmensammlungen übernommenen Ueberschriften für uns manches Dunkle.

Aus derartigen kleineren Sammlungen ist nun ohne Zweifel unser jetziges Psalmenbuch zusammengestellt. Aus der Art der Ueber- und Beischriften, der Anordnung der Lieder, dem Inhalt und selbst der Textbehandlung läßt sich noch Manches über den Umfang und die Art jener mehr oder weniger bestimmt erkennen. Ich bemerke hier nur, daß der Psalter aus drei Hauptsammlungen besteht, welche jetzt resp. das erste, das zweite und dritte, das vierte und fünfte Buch bilden. Die beiden letzten Bücher, welche wahrscheinlich schon früher in zwei Abtheilungen zerfielen, bilden eigentlich eine Sammlung von Lobliedern, meistens liturgischer Art, und heben sich in ihrem Inhalt und ihrer äußeren Behandlung stark von den früheren Theilen ab; doch scheinen in sie, wohl noch vor der Vereinigung mit diesen, verschiedene andere Lieder und Liedergruppen eingeschaltet zu sein wie Psalm 119, die Sammlung Psalm 120—134, und der wehmüthig klagende, gemüthvolle Psalm 90, welchen man an die Spitze stellte, weil man ihn nach einer schönen, wenn auch durchaus ungeschichtlichen, Fiction dem Mose beilegte. Auch innerhalb der beiden früheren Sammlungen lassen sich noch derartige Veränderungen nachweisen.

Die schließliche Zusammensetzung ward ziemlich unmethodisch und mechanisch gemacht. Man ließ die Psalmen so, wie man sie fand, mit oder ohne Ueberschrift und ohne eine sachliche oder sonstige systematische Anordnung. Man bemerkte nicht einmal, daß man einen Psalm zweimal hatte (Ps. 14 und 53) und daß Ps. 70 nur der abgerissene Schluß eines auch sonst aufgenommenen Psalms (40, 14—18) ist. Man gab sich keine Mühe, sämmtliche brauchbare Lieder zu sammeln, denn während man den auch 2 Sam. 22 erscheinenden Ps. 18 aufnahm, ließ man die ganz zu den Psalmen passenden Lieder Jes. 38, 10 ff.; 1 Sam. 2, 1 ff.; Jona 3 fort. So hätte man vermuthlich für einige matte und unbedeutende Lieder damals noch schönere finden können. Daß man sich keine große Mühe darum gab, diplomatisch treue Texte herzustellen, sehen wir aus den vielen kleinen Varianten zwischen den doppelt aufgenommenen Stücken. Grade bei solchen, schon vielfach liturgisch und sonst vom Volke gebrauchten Liedern, die zum Theil in ein hohes Alterthum zurückgingen, waren Entstellungen durch absichtliche Veränderung wie durch Nachlässigkeit und zufällige Beschädigung leicht möglich, wie wir dergleichen ja noch nach Erfindung der Buchdruckerkunst in ähnlichen Literaturzweigen vielfach sehen. Auch wo wir diese Verderbnisse nicht gradezu durch äußere Zeugnisse nachweisen können, ergeben sie sich doch sehr zahlreich bei genauerer Untersuchung des Sinnes, und es ist nicht zu verkennen, daß der Psalter zu den Büchern des Alten Testaments gehört, welche uns in einem ziemlich unreinen Texte erhalten sind.

Wann diese abschließende Sammlung veranstaltet ist, läßt sich nicht mehr sicher sagen, obgleich es sehr wahrscheinlich ist, daß sie in's zweite vorchristliche Jahrhundert fällt. Dabei ist aber immerhin möglich, daß einige Lieder noch nachträglich in die schon vollendete Sammlung eingeschoben sind. Ob die Eintheilung des Psalters in 5 Bücher, welche jedenfalls so alt ist wie die letzte Redaction selbst, die Eintheilung des Pentateuchs nachahmt, wie man gewöhnlich annimmt, scheint mir deshalb sehr unsicher, da es Viel für sich hat, daß jene auf einer älteren Zweitheilung der beiden letzten von den drei zu Grunde liegenden Sammlungen beruht. Der Titel des ganzen Buches Tehillîm

d. i. „Loblieder“ geht jedenfalls in hohe Zeiten hinauf und mag immerhin dem letzten Redactor angehören. Scharf bezeichnend ist er freilich nicht.

Trotz aller Mängel ist diese Redaction doch ein überaus verdienstliches Werk. Die Vereinigung eines Schatzes geistlicher Lieder aus den verschiedensten Perioden der hebräischen Literatur mußte von nachhaltiger Wirkung sein, und wie ohne Zweifel ein großer Theil seines Inhalts schon lange dem kirchlichen Gebrauch gedient hatte, so bekam leicht die ganze Sammlung ein kanonisches Ansehen. Durch die gewiß bald nach der Schlußredaction veranstaltete griechische Uebersetzung wurde dies in vieler Hinsicht wichtigste Buch des Alten Testamentes einem größeren Leserkreis zugänglich, der sich nicht viel später, als das Christenthum sich auszubreiten anfing, ungeheuer erweiterte. Die griechische Benennung Psalmoi d. i. „Lieder zum Saitenspiel“ ging aus den Afterübersetzungen des griechischen Textes zu allen europäischen Nationen über; auch die Bezeichnung der Sammlung als Psalterion d. i. das Saiteninstrument, zu welchem die Psalmoi gesungen werden, ward allgemein recipiert. Welche Wichtigkeit diese Liedersammlung dann auf die Literaturen und die ganze Denkweise der christlichen Völker gehabt hat, das auseinanderzusetzen, würde uns weit über unser Ziel hinausführen.

Wie aber durchgängig derartige Sammlungen den Erfolg haben, zwar Vieles zu retten, was sonst leicht verloren wäre, dagegen Anderes, was zufällig oder absichtlich nicht in sie aufgenommen ist, desto sicherer der Vergessenheit zu überliefern, so ist es auch hier geschehen. Mit sehr geringen Ausnahmen umfaßt der Psalter eben Alles, was uns von der ohne Zweifel sehr reichen Lyrik des hebräischen Volkes aus alttestamentlicher Zeit erhalten ist.

Allerdings haben wir noch eine kleine Sammlung von religiösen Liedern, welche in die vorchristliche Zeit fallen und, obgleich sie nie zu besonderem Ansehen gelangt sind, doch als Ausläufer derselben Literatur hier einer kurzen Erwähnung werth sind. Es sind dies die s. g. Psalmen Salomo's, 18 oder vielmehr nach richtiger Abtheilung 19 an der Zahl. Diese Lieder haben zwar keinen poetischen Werth, aber sie sind geschichtlich merkwürdig.

Sie geben uns nämlich die Stimmung fromm jüdischer Kreise aus der Zeit, in welcher das ganz weltlich gewordene Makkabäerhaus gestürzt ward, in welcher Pompejus Jerusalem einnahm und zum Entsetzen aller Gottesfürchtigen den Tempel betrat. Diese Bestimmung der Veranlassung unserer Lieder ist, wie neuerdings wieder Hilgenfeld nachgewiesen hat, viel wahrscheinlicher als die früher auch von mir gebilligte, welche sie in die Zeit des Antiochus Epiphanes setzte.

Die Lieder geben sich ganz einfach als Ergüsse einer frommen Seele, ohne irgend eine Maske vorzunehmen. An ihrer Benennung als Salomonischer ist der Verfasser daher ganz unschuldig. Wahrscheinlich wollte der, welcher ihnen den höchst unpassenden Titel gab, damit eine Sammlung religiöser Lieder zweiten Ranges bezeichnen, die zwar nicht den eigentlichen Psalmisten David, wohl aber dessen Sohn Salomo zuzuschreiben wären, der ja auch viele Lieder gemacht haben sollte (1 Kön. 5, 12).

Nach deutlichen Spuren waren diese Psalmen Salomo's ursprünglich hebräisch abgefaßt; wir besitzen aber nur eine, jedenfalls sehr wörtliche, griechische Uebersetzung.

Außer dem Psalter finden wir aber auch im Alten Testament selbst noch ein kleines Buch lyrischer Gedichte, nämlich die Klagelieder. Während die wenigen in den historischen Büchern vorkommenden Elegien das Leid des Einzelnen zum Inhalt haben, beweinen diese fünf Lieder das herbe Geschick des ganzen jüdischen Volks, den Untergang Jerusalem's und des nationalen Daseins. Eine alte Ueberlieferung schreibt sie dem Propheten Jeremia zu. Die griechische Uebersetzung derselben hat als Einleitung: „Und es begab sich nach Israel's Gefangennahme und Jerusalem's Verwüstung, daß Jeremia weinend da saß und folgende Klage über Israel anstimmte und sprach“, Worte, welche den Eindruck machen, als seien sie aus dem Hebräischen übersetzt, und demnach also schon in gewissen Handschriften des hebräischen Urtextes gestanden haben mögen. Demgemäß sind die Lieder in der griechischen Bibel auch direct als Anhang an das Buch Jeremia's gefügt und fast in allen christlichen Kirchen gilt ihre Abkunft von diesem Propheten als Dogma. Nimmt man dazu noch, daß diese Ansicht auch der talmudischen Tradition bekannt ist,

daß Josephus sie ausspricht, daß ferner manche Berührungen in Sprache und Gedanken zwischen den Klageliedern und den Weissagungen Jeremia's vorhanden sind, so scheint diese Angabe so gut wie sicher zu sein. Und welch eine passende Situation stellen uns nun die oben angeführten Einleitungsworte der griechischen Uebersetzung vor Augen! Welch ergreifendes Bild bietet uns der greise Prophet, wie er auf den Trümmern Jerusalem's das Elend bejammert, das er so lange vorhergesehen, das er vergeblich durch seine Ermahnungen und Bußpredigten von dem ungläubigen Volk hat abwenden wollen, das so sehr verdient und ihm doch so entsetzlich schmerzlich ist!

Und dennoch sehen wir uns durch überwiegende Gründe gezwungen, diese alte Angabe fallen zu lassen. Die poetische Angemessenheit einer solchen Situation kann für uns kalte Kritiker hier ebenso wenig als Beweis gelten, wie sie uns etwa bestimmen könnte, die Ueberlieferung über den 90. (für mosaisch ausgegebenen) Psalm oder, um Beispiele aus neuerer Zeit zu nehmen, über die specielle Veranlassung von Luther's „Ein' feste Burg" oder Paul Gerhardt's „Befiehl du deine Wege" trotz der entscheidenden Gegengründe festzuhalten. Prüfen wir zuerst die Ueberlieferung selbst näher, so wird das Gewicht ihrer Zeugnisse bedeutend verringert. Das älteste ist das der griechischen Einleitungsworte, von denen doch durchaus nicht feststeht, daß sie in sehr alte Zeit hinaufgehen, da unser hebräischer Text keine Spur von einer solchen Angabe hat, während es doch viel leichter geschehen konnte, daß derartige Worte zu dem Texte hinzukamen, als daß sie aus ihm getilgt wurden. Kein Buchstabe im hebräischen Text erwähnt Jeremia's, nie hat bei den Juden die Abfassung der Klagelieder durch ihn die Sicherheit einer mit kirchlicher Autorität versehenen Tradition gehabt. Die Angabe im Talmud beruht offenbar ebenso auf bloßer Vermuthung wie die in der griechischen Uebersetzung. Daß dem so sei, sehen wir aus der unmittelbar dabei stehenden und doch, wie Jeder sieht, ganz falschen und aus unglücklicher Conjectur hervorgegangenen Behauptung, Jeremia habe auch die Bücher (oder genauer „das Buch") der Könige geschrieben, sowie aus einer ganzen Reihe ähnlicher kritikloser Angaben an der betreffenden Stelle.

Die Anfügung der Klagelieder an das Buch des Jeremia wurde bloß durch die Einleitung veranlaßt; sie ist sicher erst geschehen, nachdem beide übersetzt waren, da sich aus dem Character der Uebersetzungen — die der Klagelieder ist recht wörtlich, die des Jeremia frei und sehr nachlässig — die Verschiedenheit der Uebersetzer ergiebt. Grade so sind ja im griechischen Text auch noch entschiedene Apocrypha (Baruch und der Brief Jeremia's) an das große Buch gehängt. Nun sagt freilich Origenes (in Eusebius Kirchengeschichte), daß die Klagelieder bei den Juden mit dem Buche Jeremia's nur ein Buch ausmachten, aber diese Angabe beruht sehr wahrscheinlich auf einem Irrthum, wie sicher die, daß auch der, dem hebräischen Text stets vollkommen fremd gebliebene, Brief Jeremia's mit zu dieser Einheit gehörte. Hieronymus spricht in diesem Punkte wie so oft dem Origenes nach, schränkt jedoch seine Behauptung in der Beziehung ein, daß er auch das wirkliche, ihm genau bekannte, Verhältniß angiebt, wonach die Klagelieder im hebräischen Text als besonderes Buch unter den Hagiographen steht. Die jüdische Ueberlieferung weiß absolut Nichts davon, daß das Büchlein je eine andere Stelle gehabt haben sollte. Die Autorität der griechischen und römischen Kirche ist natürlich für unsere Frage vollständig nichtig: sie folgte einfach dem griechischen Text hier wie in Bezug auf das Buch Baruch und in andern Fällen.

Josephus als Autorität für solche Dinge anzuführen, sollte man sich überhaupt hüten. In Bezug auf die Klagelieder können wir noch nachweisen, woher seine Meinung von der jeremianischen Abfassung gekommen ist. Im zweiten Buch der Chronik 35, 25 heißt es, Jeremia habe auf den Tod des frommen Königs Josia Klagelieder gedichtet, welche von den Sängern und Sängerinnen „bis heute" vorgetragen würden und „in den Klageliedern" ständen. Josephus verstand dies von unsern Klageliedern und sagt deshalb, Jeremia habe die Elegie auf den Josia gedichtet. Wie verkehrt nun aber die Beziehung der Klagelieder auf Josia ist, zeigt schon ein flüchtiger Blick. Ich halte es allerdings nicht für unmöglich, daß auch die Chronik, wie sicher Josephus, nicht ein altes verlorenes, sondern unser Buch im Auge hatte. Im 4. Liede V. 20 wird von dem unglücklichen König in solchen

Ausdrücken geredet, daß man sich später scheuen mußte, diese auf den gottlosen Zedekia zu beziehen, den sie allerdings betreffen. Es lag daher nahe, sie auf den letzten frommen König zu deuten, der ja auch vor der Zeit vom Unglück dahin gerafft war; so sah die Sache offenbar Josephus an, und eine solche Ansicht kann auch dem kritiklosen Compilator der Chronik wohl zugemuthet werden. Ist dem nicht so, so muß man annehmen, daß der Chronist hier wie so oft eine weit ältere Quelle gedankenlos ausschreibt; denn daß es zu seiner Zeit keine Klagegesänge Jeremia's auf Josia gab, ist so gut wie sicher. Unter allen Umständen hat daher die Stelle der Chronik für unsere Frage keine Bedeutung, und natürlich noch weniger die daraus abgeleitete des Josephus.

Die Ueberlieferung kommt also auf eine, immerhin alte und nicht ungeschickte Vermuthung zurück, welche vor einer schärferen Kritik nicht bestehen kann. Zuerst haben wir nämlich zu constatieren, daß die fünf Klagelieder nicht von einem und demselben Verfasser herrühren. Das Verdienst, diese Thatsache sorgfältig nachgewiesen zu haben, gebührt dem besonnenen und umsichtigen Thenius. Man hatte die Einheit des Verfassers fast immer als selbstverständlich angesehen, und Exegeten ersten Ranges haben sogar bis in die neueste Zeit ein inneren Zusammenhang, eine stufenweise Entwicklung der Gedanken von einem Liede zum andern nachweisen wollen. Dies ist nur möglich durch das Hineinlegen von Gedanken, die man bei unbefangenem Lesen nicht darin findet. Und würde wohl ein Dichter, welcher trotz aller Noth von der Rückkehr der göttlichen Gnade und der Bestrafung der Feinde überzeugt ist und diese Ueberzeugung am Schluß des dritten und vierten Liedes ausspricht, das letzte Lied des ganzen Kreises mit dem Ausdruck des Verzagens schließen, den wir 5, 22 finden?

Thenius hat darauf hingewiesen, daß die Lieder der Form und dem Werthe nach eine nicht unbedeutende Verschiedenheit zeigen. Vier Lieder sind alphabetisch, d. h. sie beginnen je einen oder je mehrere Verse mit einem bestimmten Buchstaben nach der Reihenfolge des Alphabets; aber nicht nur zeigt der Versbau selbst innerhalb derselben bedeutende Verschiedenheiten, sondern,

was noch wichtiger, im zweiten und vierten Liede weicht die alphabetische Ordnung von der in den beiden andern sowie sonst stets beobachteten in einem Punkte ab[1]. Grade diese Gedichte heben sich nun auch als die werthvollsten aus der ganzen Sammlung heraus und sind deshalb mit großer Wahrscheinlichkeit einem besonderen Verfasser beizulegen. Das dritte Lied, welches in seinem Versbau stark von den andern abweicht, hat am wenigsten Werth und muß jedenfalls einem eigenen Dichter zugeschrieben werden. Das fünfte Lied ist nicht alphabetisch, kann jedoch darum recht gut mit einem der andern, etwa mit dem ersten, einen Verfasser haben. Wir hätten demnach drei (oder vier) Gruppen: 2 und 4; 1 und 5; 3.

Von diesen Gruppen können wir keine mit einiger Sicherheit für Jeremianisch erklären. Thenius möchte wenigstens die beiden schönsten, 2 und 4, für den Jeremia retten, aber ohne uns zu überzeugen. (Wenn wir uns doch einmal genöthigt sehen, die Ueberlieferung fallen zu lassen, so müssen gewichtige positive Gründe für eine solche Ansicht angeführt werden, und solche giebt er nicht.) Grade im vierten Liede kommt der oben erwähnte Ausspruch über den Zedekia („unser Lebensodem, der Gesalbte des Herrn, von dem wir sagten: in seinem Schatten werden wir unter den Völkern leben") vor, der mit den Aeußerungen über diesen König in den sicher echten Schriften Jeremia's wenig übereinstimmt. Durchgängig würden wir bei Jeremia eine herbere Betonung der Sünde des Volkes erwarten als die hier erscheinende; schwerlich hätte er auch ganz verschwiegen, daß Gott durch ihn all dies Leiden vorhergesagt habe. Vollständig gegen Jeremia's Auffassung ist die Stelle 5, 7, nach welcher das israelitische Volk nicht sowohl für die eigene, als für die Schuld der Vorfahren büßen müsse.

So Viel ist aber wenigstens in Bezug auf die Lieder 1, 2, 4, 5 gewiß, daß sie sich auf das von Jeremia vorhergesagte und von ihm selbst erlebte Unglück beziehen; und mithin hat die alte Ueberlieferung doch nicht so sehr fehlgegriffen. Die nähere Bestimmung der Situation ist aber schwierig zu geben. Das 4. Lied,

[1] Pe steht vor Ain; das ist, als ob bei uns P vor O stände.

welches sehr lebendig die letzten Schicksale Jerusalem's darstellt, dürfte sogleich nach der Zerstörung gemacht sein, während dagegen das fünfte den Zustand zu schildern scheint, der nach der Zerstörung und nach dem Scheitern der Versuche, auf den Trümmern Juda's unter chaldäischer Herrschaft einen einigermaßen geordneten Zustand herzustellen, eintrat und geraume Zeit währte. Jedenfalls schildern alle diese Lieder die Verwüstung der Hauptstadt und den Jammer des Landes aus eigener unmittelbarer Erfahrung. Die Verfasser waren also Zeitgenossen des Jeremia und manche Anklänge an seine Redeweise erklären sich schon aus diesem Umstande. Der große Einfluß, den seine langjährige Wirksamkeit auf die frommen judäischen Kreise haben mußte, macht diese Anklänge noch begreiflicher. Aber seine eigentlich prophetische Auffassung finden wir in den Klageliedern doch nicht.

Man hätte erwarten sollen, daß eine reflectierte Künstelei wie die alphabetische Ordnung dem Ausdruck der Gefühle hätte hemmender sein müssen, als es bei 1, 2 und 4 der Fall ist. Bei der Länge der Verse in diesen Liedern ist aber die Form doch so leicht einzuhalten, daß sie für einen begabten Dichter keine Fessel wird. Wir haben in diesen drei sowie in dem nicht alphabetischen fünften wirklich schöne Elegien. Es sind freilich weniger leidenschaftliche Klagen als schmerzliche Betrachtungen, Rückblicke und Schilderungen. Das didactische Element drängt sich mehrfach hervor, und die Verwandtschaft mit der Lehrdichtung veranlaßte auch wohl die Wahl der alphabetischen Form, welche zur äußerlichen Aneinanderreihung von Lehrsprüchen geeignet ist. Doch versteht sich von selbst, daß das eigentlich lyrische Element bei solchen Liedern nicht ganz zurücktreten kann. Natürlich herrscht die religiöse Stimmung überall vor, mag sie sich als Reue über die Schuld, welche das Unglück verursacht hat, als flehentliche Bitte zu Gott oder als Hoffnung auf die Erneuerung seiner Gnade aussprechen.

Das dritte Lied, welches eine viel künstlichere Form hat, da in ihm je drei kurze Verse mit demselben Buchstaben beginnen, braucht nicht in dieselbe Zeit gesetzt zu werden. Es ist bei Weitem das schwächste von allen. Die schwierigere Form

wird hier zum wirklichen Hinderniß für den Ausdruck. Die Verse sind fast gar nicht gegliedert und der Form nach von der Prosa oft nicht zu unterscheiden. Auch der Inhalt nähert sich sehr der Prosa. Das Lied betrifft zunächst die Leiden eines Einzelnen, die aber mit den Schicksalen des ganzen Volkes zusammenhängen, in dessen Namen er auch spricht. Es ahmt wahrscheinlich den andern Klageliedern nach, denen es an Alter vielleicht um eine bedeutende Zeit nachsteht, wenn auch ganz gut möglich ist, daß es noch in die Zeit vor der Rückkehr aus der Verbannung fällt.

Wann und von wem diese fünf Lieder zusammengestellt sind, wissen wir durchaus nicht. Wir kennen sie nur als ein Ganzes, welches den Namen „Klagelieder", hebräisch kīnōth (nach dem 2 Chron. 35, 25 vorkommenden Ausdruck), griechisch threnoi, lateinisch ebenso threni oder lamentationes, führt, bei den Juden aber häufiger nach dem Anfangswort der beiden ersten ēchā „wie!"[1] genannt wird.

[1] Dies Wort spielt in der hebräischen Elegie eine große Rolle, vergl. 2 Sam. 1, 19, 25, 27 und in dem ironischen Klagelied über den König von Babel Jes. 14, 4, 12.

Das hohe Lied Salomo's.

In mehr als einer Hinsicht nimmt das hohe Lied eine ganz eigenthümliche Stellung ein. Es ist die einzige ganz weltliche Schrift des Alten Testaments, so daß ihr nur durch völlige Umdeutung ein religiöser oder überhaupt didactischer Zweck untergelegt werden kann. Sodann bildet es die einzige Vertretung einer besonderen Literaturgattung. Denn wenn es auch seinem ganzen Stil nach eng mit der lyrischen Poesie zusammenhängt, so daß wir es passend unmittelbar nach dieser besprechen, so kann sich eine unbefangene Betrachtung doch der Erkenntniß nicht verschließen, daß das hohe Lied ein Drama ist. Nachdem Ewald diese Thatsache einmal scharf bestimmt hat, kann man zwar im Einzelnen noch manche Punkte hinsichtlich der Vertheilung der Personen und des Ganges der Handlung genauer feststellen, und namentlich Hitzig hat sich in dieser Hinsicht verdient gemacht, aber im Ganzen und Großen ist der Gang des kleinen Drama's völlig klar. Die Hauptschwierigkeit liegt darin, daß nicht nur jede Bezeichnung des Scenenwechsels, sondern auch der redenden Personen fehlt. Nun giebt freilich ein genaues Studium des Textes die Mittel an die Hand, die ursprüngliche Ordnung wieder aufzufinden, aber hie und da bleiben doch zweifelhafte Punkte. Da wir eine genaue Darlegung unserer Auffassung, welche in einigen Stücken von der Hitzig'schen abweicht, nicht ohne mehrfache philologische Erörterungen geben könnten, so verzichten wir auf eine solche und begnügen uns mit einer ganz allgemeinen Uebersicht des Stückes.

Das hohe Lied ist die dramatische Darstellung von der

Treue der Hirtinn, welche, an den üppigen Hof Salomo's geführt, allen Lockungen widersteht und im Wachen und im Traum nur an ihren geliebten Hirten denkt, so daß der König sie endlich entlassen muß. Sie kehrt dann zu ihrem Hirten zurück. Die heitere Schlußscene spielt in der Heimath.

Um den Gegensatz der Treue und Festigkeit recht hervorzuheben, werden wir in den Kreis der lüsternen Haremsfrauen eingeführt, die nach den Zärtlichkeiten des Königs schmachten. Wir sehen sogar das feierliche Vermählungsfest einer solchen mit dem König, dessen Wünschen sie sich sogleich ergiebt. Aber das Alles hat nicht den geringsten Einfluß auf die Hirtinn, die sich immer nur nach ihrem fernen Geliebten sehnt.

Wir haben in dem Stück nicht bloß einen lebhaften Dialog, sondern auch Handlung und dramatischen Fortschritt. Wir können demselben also den Namen eines Drama's nicht streitig machen. Aber freilich ist das Dramatische nicht ganz rein durchgeführt. Oft werden Reden und Gespräche erzählt, und die mehrfach wiederkehrende Schilderung von Träumen ist auch für ein Drama etwas bedenklich. Fast überall klingt ein rein lyrischer Ton durch. Daß das Stück je aufgeführt worden sei, ist deshalb schwer zu glauben. Dennoch ist die Objectivität zu bewundern, die in diesem einzigen erhaltenen hebräischen Drama herrscht. Wer die Subjectivität semitischer Poesie kennt, wird dies zu würdigen wissen.

Es liegt auf der Hand, daß der Dichter eine gewisse Polemik gegen den judäischen Hof ausübt. Das einfache Landmädchen wird mit Nachdruck dem wollüstigen Serail gegenübergestellt. Salomo erscheint hier nicht als der weiseste König, sondern von der Seite, welche uns die Berichte über ihn gleichfalls aufbewahrt haben[1], als der reichste, üppigste und den Weibern ergebenste Fürst. Eine solche Auffassung lag natürlich den Judäern nicht eben nahe. Alles weist uns vielmehr auf den Norden Palästina's, der sich nach Salomo's Tode vom Reiche losriß. Hier wohnt

[1] Die Stelle 1 Kön. 11, 3 übertreibt in sagenhafter Weise die Menge seiner Weiber (700 Fürstinnen und 300 Kebsweiber), während die in unserm Gedichte gegebene Zahl (60 Königinnen und 80 Kebsweiber, Cap. 6, 8) der geschichtlichen Wahrheit ohne Zweifel näher steht.

die Hirtinn, welche nicht mit einem Eigennamen, sondern bloß nach ihrer Heimath Sulammith d. h. „die von Sulem", einem noch jetzt vorhandenen Ort nicht weit von Nazareth, genannt wird. Verschiedene Anspielungen und auch sprachliche Gründe bestätigen die Abfassung des Stückes in Nordpalästina.

Während der Regierung Salomo's wäre eine solche, wenn auch sanfte, Verhöhnung schwerlich möglich gewesen. Dagegen paßt die Zeit gleich nach seinem Tode, in welcher ja der Unwille gegen die judäische Herrschaft die traurige Katastrophe herbeiführte, sehr gut für unser Stück. Damit wollen wir nicht behaupten, das hohe Lied sei sofort nach Salomo's Tode gemacht. Aber allerdings ist es unwahrscheinlich, daß man noch sehr viel später seiner auf solche Weise gedacht hätte. Auch erhielt sich der frische, kecke und tiefpoetische Geist, der unser Stück belebt, im nördlichen Reich unter den Stürmen der inneren und äußeren Kriege gewiß nicht lange. Dazu kommt, daß hier (6, 4) Thirza als schönste Stadt Jerusalem gegenübergestellt wird, woraus wahrscheinlich wird, daß zur Zeit des Verfassers noch Thirza, und nicht wie später Samaria, die Hauptstadt des nördlichen Reichs war. Das Alles führt uns also in die frühere Zeit dieses Reichs, und das hohe Lied ist mithin eine der ältesten Schriften der israelitischen Literatur.

Schwerlich ist das hohe Lied das einzige hebräische Drama gewesen, aber wenn wir den Verlust der andern beklagen müssen, so können wir doch vermuthen, daß uns wirklich das schönste von allen erhalten ist. Das Stück ist durch und durch poetisch. Wir leben in einer blühenden, lachenden Natur. Die üppige Phantasie berührt in ihrer Naivetät das Bedenkliche, ohne sich zu verunreinigen. Ein tiefes Gefühl spricht aus dem ganzen Stück; bisweilen macht sich ein schalkhafter Zug bemerkbar. Die Liebe ist allerdings sinnlich, aber doch durchaus schön und edel aufgefaßt. Die Sprache wird zuweilen blühend, fast schwülstig. Das Schönste sind für unsern europäischen Geschmack nicht die Schilderungen der Geliebten, auf welche der Dichter vermuthlich am meisten Werth gelegt hat. Ganz besonders gelungen ist dagegen die Erzählung der beiden Träume, namentlich des zweiten (5, 2—7). Ueberall ist übrigens die Sprache lebendig und anschaulich.

Trotz seiner polemischen Tendenz ist das Buch doch sehr harmlos. Der idyllische Hintergrund wird gewissermaßen auf den Hof übertragen. In Wirklichkeit wäre das Hirtenmädchen wohl nicht so leichten Kaufes davongekommen!

Die hohe Bedeutung, welche der Liebe und Treue gegenüber der üppigen Wollust gegeben wird, verleiht dem Buche trotz seiner naiven Sinnlichkeit einen ernsten, sittlichen Character.

Dennoch wäre das Stück nie in die Sammlung religiöser Urkunden gekommen und uns also sicher mit dem ganzen Rest der hebräischen Literatur verloren gegangen, wenn man dasselbe in späterer Zeit noch richtig verstanden hätte. Aber schon das Fehlen einer äußerlichen Bezeichnung der redenden Personen genügte, um die Späteren an einem Verständniß des Zusammenhanges zu hindern. So war es möglich, daß man auf den seltsamen Gedanken kam, der an mehreren Stellen des Gedichtes genannte Salomo sei der Verfasser desselben, und so kam man denn (wie beim Prediger) zu der weiteren Annahme, das Buch des weisesten der Könige, des Tempelerbauers, müsse ein heiliges sein. Hier war nun aber eine schwere Aufgabe für die allegorische Erklärung. Der erotische Sinn mancher einzelnen Theile lag zu sehr auf der Hand, wenn man auch den Zusammenhang des Ganzen nicht mehr verstand. Wer den natürlichen Wortsinn auffaßte, konnte das Buch unmöglich für heilig ansehen, trotz Salomo's und des Tempels. So ward in älterer Zeit die Kanonicität unseres Buches stark bekämpft oder doch bezweifelt. Aber nirgends hat die Umdeutung gründlicher gearbeitet. Aus der sinnlichen Liebe machte man die Liebe Gottes zu seinem Volke, und so wurden auch die einzelnen Stellen auf eine so gewaltsame Weise umgedeutet, daß durchaus Nichts vom eigentlichen Wortsinn blieb. So machte man denn das unschuldige Stück zu einer Fundgrube der tiefsten Weisheit, welche man allerdings sorgfältig selbst hineinlegte. Wenn man früher seine Heiligkeit bezweifelt hatte, so bekam es auf diese Weise ein ganz besonderes Ansehen. Schon der Name „das Lied der Lieder Salomo's", d. h. sein schönstes, bestes Lied (wofür Luther „das hohe Lied" setzt) drückt diese Hochschätzung aus. Und so konnte denn in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. der

jüdische Kirchenvater Akiba, auf dessen Schultern das ganze talmudische Judenthum ruht, gradezu leugnen, daß je über die Kanonicität des hohen Liedes gestritten sei. „Bewahre Gott", sagt er, „daß je ein Israelit bezweifelt hätte, daß das hohe Lied kanonisch wäre. Ist ja doch die ganze Welt nicht so viel werth wie der Tag, an dem das hohe Lied Israel gegeben ward; denn alle Hagiographen[1] sind ein Heiligthum, aber das hohe Lied ist das Allerheiligste". Da nun aber der Wortlaut des Buches doch leicht zum Mißbrauch verführte, so erklärte man, daß wer Stellen aus dem hohen Liede bei Trinkgelagen sänge, keinen Antheil an der zukünftigen Welt habe (d. h. nicht in den Himmel komme).

Die allegorische Auslegung des hohen Liedes bekamen die Christen von den Juden; natürlich mußten sie dieser aber eine andere Wendung geben, und so fand man denn in ihm das Lied von der Liebe Christi zu der Kirche. Wie sehr man sich in die mystischen Tiefen dieser Liebe vergrub, zeigt z. B. der Umstand, daß Origenes eine zehnbändige Auslegung des kleinen Buches schrieb. Nur ganz einzeln dämmerte in der christlichen Kirche eine Ahnung von dem eigentlichen Sinn des Buches auf wie bei Theodor von Mopsuhestia (um 500), dem freilich von denen, welche ihn lange nach seinem Tode verdammten, auch dieser Umstand mit als Ketzerei angerechnet wurde. Erst im Zeitalter der Reformation begann ein besseres Verständniß. Bei den Neueren fand die Auffassung des hohen Liedes als einer Sammlung erotischer Gedichte, die namentlich von Herder geistvoll durchgeführt ist, am meisten Verbreitung. Diese Ansicht herrscht auch noch vielfach, obgleich der Zusammenhang des Ganzen, der gleichmäßige Ton in allen Theilen, der Wechsel der Redenden, und zwar nicht bloß eines liebenden Paars, eine solche Auffassung unmöglich machen und zur Annahme einer dramatischen Dichtung zwingen. Die allegorische Deutung verschwindet übrigens mehr und mehr bei denen, welche noch irgend einen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit machen.

[1] Die dritte Abtheilung der hebräischen Bibel; siehe unten.

Die Lehrdichtung.

Die hebräische Spruchpoesie geht ohne Zweifel von der reinen Spruchform aus. Lebensklugheit und religiöse Weisheit kleiden sich in die Form kurzer Sprüche, welche durch schlagende Bilder oder sonstige Mittel energisch poetischer Redeweise auf die Hörer wirken sollen. Die eigenthümliche Form der hebräischen Poesie, welche auf Zweitheilung der einzelnen poetischen Sätze beruht, begünstigt diese Spruchdichtung gar sehr. In zwei Gliedern können sich Bild und Sache oder Bild und Gegenbild, Sache und Gegenstück leicht, kurz und scharf gegenübertreten. Die Lehre wird nicht als Resultat einer Untersuchung hingestellt und vertheidigt, sondern tritt kurz und apodictisch als Ermahnung oder Beobachtung auf, die ihren Beweis in sich selbst trägt für Jeden, dem es nicht an gesundem Verstand fehlt. Da sich die Sätze meist auf allgemein bekannte Verhältnisse beziehen, so ist ein solches Verfahren durchaus zweckmäßig. Solche Sprüche sind meist glückliche Inpromptu's, nicht das Werk überlegender Kunst. Treffen sie den Sinn des Volkes, so werden sie leicht zu Sprichwörtern.

Aber auch der ordnende Geist des Weisen bemächtigt sich dieser Form und reiht seine Lehren aus solchen Sprüchen zusammen, die unter sich in gewisser, wenn auch nicht sehr straffer, Ordnung zusammenhängen. Ihm ist es hauptsächlich um paränetische Zwecke zu thun, welche durch das Einhalten der beliebten Form und die poetische Einkleidung wesentlich gefördert werden.

Daraus entwickelt sich dann eine eigene didactische Poesie, welche größere Werke schafft zur Darstellung bestimmter Lehren, aber durchaus in poetischer, den Sprüchen mehr oder weniger nah verwandter Gestalt, so daß auch die einzelnen Theile leicht Selbständigkeit gewinnen und als besondere Lehren oder Schilderungen abgetrennt werden können. Hier berührt sich die didactische Poesie vielfach mit der lyrischen, welche ja grade bei den Hebräern, namentlich im Dienst der Religion, eine starke Hinneigung zum Lehrhaften zeigt.

Wir haben im Alten Testament ganz verschiedene Entwicklungsstufen der Spruchdichtung, von einfachen, zusammenhangslosen Sprüchen bis zum großen Lehrgedicht und zu prosaartigen Lehrreden. Ein großer Theil dieser Literatur wird dem König Salomo zugeschrieben. Das Alterthum liebt es ja, gewisse Personen zu Trägern ganzer Literaturmassen zu machen, wenn auch nicht leicht ein Volk hierin so weit geht wie das indische, welches z. B. dem Kalidasa die verschiedenartigsten poetischen Erzeugnisse beilegt. So haben wir auch im Alten Testament schon David als die Personification der religiösen Lyrik kennen gelernt, und sein Sohn Salomo muß als Inbegriff aller Weisheit sogar ganz verschiedenartigen Werken den Namen geben, welche entweder wirklich lehrhaften Inhalts sind oder doch wie das hohe Lied als Fundgrube der Weisheit galten.

Von Salomo wissen wir im Grunde nicht so viel Genaues wie von seinem Vater. Die Berichte über ihn (siehe oben S. 53) zerfallen in meist kurze historische Angaben, in weitere Ausführungen späterer auf Grund geschichtlicher Ueberlieferung und in sagenhafte Berichte. Diese letzteren betrachten Salomo von zwei ganz verschiedenen Seiten; von der einen wird er als Verführer des Volks zur Abgötterei geschildert, während er von der andern als Muster der Weisheit erscheint. Die unzweifelhafte, auch durch die trockenen, aber echten Listen über die Frohnen und Frohnvögte bestätigte, Thatsache, daß sich die nördlichen Stämme (und zwar unter dem Beifall von Propheten) gegen die Last seiner Herrschaft auflehnten und sie sogleich nach seinem Tode abwarfen, sowie der Umstand, daß die Eroberungen seines Vaters zum Theil noch bei seinen Lebzeiten verloren gingen, sprechen

wenig dafür, daß Salomo wirklich ein so weiser Herrscher gewesen, wie ihn die Sage schildert. Aber die Pracht seiner Regierung, das große Verdienst, das er sich durch den Tempelbau um die Concentrierung des Cultus und dadurch um den religiösen Fortschritt erworben hatte, umgaben ihn in den Augen der Nachkommen mit einem idealen Glanz, und dazu kam noch, daß der König mancherlei Sprüche der Weisheit im Munde führte. „Und er machte dreitausend Sprüche und seiner Lieder Zahl war tausend und fünf; und er redete über die Bäume, von der Ceder auf dem Libanon bis zum Ysop, der an der Wand wächst, und er redete über das Vieh und die Vögel und das Gewürm und die Fische" heißt es von ihm 1 Kön. 5, 12 f. Können wir uns auch kein klares Bild von diesen Geisteserzeugnissen des Königs machen, so dürfen wir doch nicht bezweifeln, daß den eben angeführten Worten, wenn sie auch Uebertreibung enthalten mögen, etwas Thatsächliches zu Grunde liegt. So sehen wir denn, daß man schon nach 200 Jahren gern alle Weisheitssprüche dem Salomo beilegte, und daß das Ansehen seiner Weisheit mit der Zeit so sehr wuchs, daß spätere Schriftsteller keine bessere Empfehlung für ihre didactischen Schriften kannten, als daß sie dieselben dem Salomo unterschoben, und daß man geneigt war, ganz verschiedenartige Weisheitsbücher ohne Weiteres als Werke des großen Königs anzusehen[1].

Wir beginnen unsere Betrachtung der didactischen Poesie des Alten Testaments mit dem in mancher Hinsicht wichtigsten Repräsentanten dieser Gattung, einem Werke, von dem wenigstens ein Theil schon seit uralter Zeit als Salomonisch angesehen worden ist.

[1] Noch in späterer Zeit hat man dem Salomo mancherlei Schriften untergeschoben. Eupolemus, ein griechischer Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts v. Chr., hat z. B. Briefe Salomo's an andere Fürsten, die er offenbar von einem Juden erhalten hat. Namentlich verfaßte man bis in's späte Mittelalter hinein im Namen des weisen Königs, welcher auch die Dämonen sollte gebändigt haben, allerhand Bücher s. g. geheimer Weisheit wie gnostische und Zauberschriften.

1. Die Sprüche Salomo's.

Unter diesem Namen, für welchen aber in der altchristlichen Kirche auch der Name „die Weisheit" oder „die ganz vortreffliche Weisheit (ἡ πανάρετος Σοφία)" vorkommt, besitzen wir ein Werk, welches sich schon durch die verschiedenen Ueberschriften und den sehr verschiedenen Ton der einzelnen Abschnitte als aus mehreren, gar nicht homogenen Theilen zusammengesetzt ergiebt. Dieses Buch hat aber grade dadurch einen besonderen Werth für uns, indem es uns werthvolle Proben von den Arten althebräischer Spruchdichtung bietet. Es zeigt uns eben diese Spruchdichtung in verschiedener Entwicklung. Von den beiden Haupttheilen giebt der eine die alte Spruchform in ihrer schärfsten Ausbildung, während der andere ein größeres didactisches Ganze bildet; die kleineren Stücke des Buches bezeichnen zum Theil den Uebergang von jener zu dieser Art.

Das erste große Stück 1, 8—9, 18[1], ist eine Ermahnung zum weisen Leben und Warnung vor Thorheit und Gottlosigkeit. In sehr fließender Rede wendet sich der Verfasser an seinen Hörer, der als ein unerfahrener Jüngling betrachtet und „mein Sohn" angeredet wird. Wir haben diesen Hörer aber nur als ideale Person anzusehen, nicht als einen bestimmten Jüngling wie etwa den jungen Kyrnos, an welchen Theognis seine Sprüche richtet. Der Verfasser warnt besonders vor solchen Fehlern und Thorheiten, in welche ein lebensfrischer Jüngling leicht verfällt, wie vor dem Umhertreiben in Gesellschaft wilder Mordgesellen[2] und besonders vor dem Umgang mit der verführerisch lockenden Ehebrecherinn. Mit lebendiger Phantasie schildert er das Treiben der Welt und weiß vortrefflich die Weisheit und die Thorheit in anschaulicher Darstellung zu personificieren. In diesen kühnen, gut durchgeführten und doch nie frostigen Personificationen steht er im Alten Testament fast ganz einzig da. Seine Sprache ist

[1] Ueber die Ueberschrift 1, 1–7 werden wir weiter unten sprechen.

[2] Man bedenke, daß selbst Jeftah und David an der Spitze solcher „loser Leute" gestanden hatten.

fließend und blühend. Obgleich von Eifer erfüllt, die Unerfahrenen zu belehren, wird er doch nie zum mürrischen Tadler oder zum langweiligen Moralisten. Seine Gesinnung ist ernst, aber durchaus practisch, wie die ganze Weisheit der israelitischen Spruchpoesie. Nicht immer sind seine Motive die der sublimsten Sittlichkeit, wie er denn z. B. als Hauptgrund seiner Warnung vor dem Umgang mit der Ehebrecherinn die Gefahr hervorhebt, die von Seiten des eifersüchtigen Mannes droht (6, 34 f.), aber wir können dem Stück doch durchaus nicht das Zeugniß versagen, daß es einen schönen ethischen Hintergrund zeigt.

In der Form hält sich der Verfasser immer noch an die alte Spruchdichtung. Nicht nur zerfallen seine Verse, wie es in dieser üblich ist, durchgängig in zwei Glieder zu je 3—4 Wörtern, sondern einige Theile bestehen auch aus einzelnen losen Sprüchen, die er zum Theil anderswoher genommen haben mag; daher kommt es denn, daß sich solche wohl unten in den eigentlichen Spruchsammlungen wiederfinden (wie 6, 10 = 24, 33). Aber im Ganzen reiht der Verfasser doch seine Sprüche gern zu größeren Redestücken zusammen.

Es liegt jedoch in der Natur solcher Paränesen, daß sie in verschiedene Gruppen zerfallen, die nicht immer eng zusammenzuhängen brauchen, und daß in ihnen mancherlei Wiederholungen vorkommen. Allein ganz verfehlt scheint uns doch Bertheau's Ansicht, nach welcher die verschiedenen Gruppen auch von verschiedenen Verfassern wären. Die große Aehnlichkeit der Sprache, die Wiederkehr derselben Formeln und Gedanken, namentlich in den Anfängen der einzelnen Abschnitte, spricht entschieden gegen eine solche Zerlegung. Dazu kommt, daß zuweilen Stücke, welche einen eigenen Eingang haben und ganz selbständig zu sein scheinen, doch ihrem Inhalt nach sich auf die unmittelbar vorhergehenden zurückbeziehen. Zuweilen muß auch Bertheau einen solchen Zusammenhang zugeben wie z. B. 1, 20, wo die Weisheit, welche den Menschen zu sich ruft, dem Locken der Verführer (V. 10 ff.) gegenübergestellt wird. Zuweilen wird ein solcher Zusammenhang der Abschnitte durch ein „nun aber" an der Spitze des einen auch äußerlich bezeichnet (5, 7; 8, 32). Dazu wird schließlich die Einheit durch die immer wiederkehrende, zum

Theil weitläufig ausgeführte Warnung vor der Ehebrecherinn verbürgt. Es wäre doch seltsam, wenn verschiedene Verfasser grade immer wieder dies eine Thema und zwar in so gleichmäßiger Art behandelt hätten. Vollends seltsam wäre das, wenn Bertheau darin Recht hätte, daß wenigstens einige dieser Stücke „Einleitungen zu größeren Spruchwerken" gebildet hätten.

Dieser ganze Abschnitt ist vielmehr ein in sich abgeschlossenes Ganze. Ewald sieht in demselben eine spätere Einleitung zu der folgenden Spruchsammlung. Zu einer solchen paßten allerdings wohl die Schilderungen der Weisheit und einige allgemeinere Sätze, nicht aber die speciellen Ermahnungen, besonders die von ausführlichen Schilderungen begleiteten Warnungen vor Ehebruch. Auf die folgende Spruchsammlung wird übrigens nirgends Bezug genommen. Auch wäre diese Einleitung ein wenig lang, da ihr Umfang mehr als den halben des Hauptwerks betragen würde. Die oben angeführte Bertheau'sche Ansicht ist übrigens nur eine Modification der Ewald'schen.

Wir können weder den Verfasser, noch die Abfassungszeit näher bestimmen. Das Stück gehört zu den schönsten Erzeugnissen der althebräischen Literatur und erinnert in einigen Punkten an das einzige große Lehrgedicht, den Hiob. An die Zeit nach der Zerstörung Jerusalem's ist schon wegen der Vortrefflichkeit von Sprache und poetischem Stil gar nicht zu denken. Auch die socialen Zustände sprechen für die alte Zeit. Der Verfasser hat das Leben einer großen Stadt vor sich, in welcher Ueppigkeit und Ausschweifungen etwas Gewöhnliches sind. Das erinnert uns an die Schilderungen Jerusalem's bei den Propheten, nicht an das elende Leben der aus der Verbannung Heimgekehrten. Von religiöser Aengstlichkeit ist nirgends eine Spur. Alles weis't uns auf die Zeit der großen Propheten hin, und zwar möchte sich aus der größeren Flüssigkeit und Leichtigkeit der Sprache schließen lassen, daß der Verfasser nach Jesaia gelebt hat. Daß dieser Verfasser nicht Salomo sein kann, liegt auf der Hand. Hätte man das Stück immer für sich in seiner Selbständigkeit betrachtet, so wäre man wohl nie darauf gekommen, es von ihm abzuleiten. Ueberall spricht ein Lehrer der Jugend aus bürgerlichen Kreisen. In des üppigen Königs Munde könnte man

wohl die Empfehlung der Weisheit in abstracto gelten lassen, nicht aber die ernstgemeinten Warnungen vor Ehebruch und so manches Andere. Uebrigens hat man mitunter aus einzelnen Zügen zu Viel über das Zeitalter dieser Schrift folgern wollen. Aus der Erwähnung von Räuberbanden folgt z. B. gar Nichts, denn dergleichen gab es ja in Israel zu sehr verschiedenen Zeiten.

Den Kern des ganzen Buches bildet die Spruchsammlung Cap. 10, 1 bis 22, 16 mit der besonderen Ueberschrift „Sprüche Salomo's". Hier haben wir einen reichen Vorrath von lauter einzelnen Sprüchen, welche alle die alte Form auf's Strengste einhalten. Alle diese Sprüche sind zweigliedrig, und zwar bildet fast jedes Glied je einen eigenen Satz von drei bis vier Wörtern. Die dadurch hervorgebrachte Schärfe und Kürze des Originals kann freilich durch keine Uebersetzung wiedergegeben werden, am wenigsten im Deutschen mit seinen Artikeln, Hülfsverben und andern schleppenden Umschreibungsworten. Das Verhältniß der beiden Glieder ist sehr oft das des Gegensatzes (z. B. „Sanfte Antwort stillt den Zorn, Doch heftiges Wort regt den Grimm auf" 15, 1), oft das der Vergleichung oder der Bekräftigung. Das nähere Verhältniß beider Glieder zu einander wird selten durch Partikeln klar ausgedrückt, aber grade diese nackte Zusammenstellung wirkt oft um so kräftiger. Besonders scharf zeigt sich die Pointe bei einer nicht seltenen Art von Sprüchen, in denen das erste Glied ein Bild, das zweite das damit Verglichene einfach ohne Verbum und ohne alle Vergleichswörter hinstellt, wie z. B.: „Ein goldener Ring in eines Schweines Nase, Ein schönes Weib ohne Verstand" (11, 22).

Wie sich aus diesem Beispiel ergiebt, verschmähen diese Sprüche den Humor nicht; vielmehr enthalten sie sehr viel Schalkhaftes. Nicht selten sind sie kräftig und derb, aber nie verletzen sie den Anstand. Durchaus gesund, ohne Sentimentalität und Schwärmerei oder gar religiöse Aengstlichkeit geben sie durchgängig Lehren oder Beobachtungen der practischen Klugheit und der gewöhnlichen bürgerlichen Moral. Obgleich Gerechtigkeit und Gottesfurcht vielfach betont werden, so tritt doch das eigentlich Religiöse sehr zurück. Durchgängig wird die Richtigkeit der alten

Anschauung, nach der Tugend und Laster auf Erden ihre Vergeltung erhalten, vorausgesetzt. Ueberall zeigt sich ein practischer Sinn, der mitunter sogar die Forderungen einer feineren Ethik zurückdrängt. Sehr viele Sprüche enthalten Allgemeines über Weisheit, Gerechtigkeit und ihre Gegentheile, während andere specielle Lebensverhältnisse besprechen, bald als Lehren und Ermahnungen, bald als bloße Darstellungen der thatsächlichen Verhältnisse.

So gleichmäßig die äußere Form auch ist, und so sehr sich auch die zu Grunde liegenden Anschauungen im Wesentlichen gleich bleiben, so fehlt doch jede systematische Anordnung. Nur selten werden einige wenige Sprüche durch die Aehnlichkeit des Inhalts oder einzelner Stichworte zusammengehalten. Sonst stehen die Sprüche ohne jegliche Ordnung wild durch einander, und der Beweis soll noch geführt werden, daß in ihnen je eine bessere Ordnung geherrscht habe. Dazu kommt, daß einige ganze oder halbe Sprüche völlig gleich oder mit sehr geringen Varianten an verschiedenen Stellen des Abschnitts wiederkehren (z. B. 16, 2 = 21, 2; 19, 12a = 20, 2a). — Wir sehen, der Sammler stellte die Sprüche zusammen, wie er sie fand, vielleicht aus schriftlichen, vielleicht aus mündlichen, vielleicht aus beiderlei Quellen. Daß alle diese Sprüche von Salomo herrühren, ist zwar, wie wir unten sehen werden, eine sehr alte Meinung, aber diese kann für uns doch nicht maßgebend sein. Durchgängig sehen wir hier die Anschauung des verständigen Bürgerstandes, nicht der Aristocratie oder gar eines Königs. Die Aehnlichkeit der Grundsätze in fast allen diesen Sprüchen ist aus der gleichmäßigen Auffassung der israelitischen Volksweisheit herzuleiten, aus der sie hervorgegangen sind. An einen einzelnen Verfasser darf man bei einer so großen Menge einzelner Sprüche wohl kaum denken. Immerhin mögen wirklich Salomonische Sprüche in dieser Sammlung stehen, aber zahlreich sind sie schwerlich, und bei keinem einzelnen läßt sich die Herkunft von Salomo gradezu erweisen. Wenn auch diese Sammlung, wie wir bald sehen werden, wahrscheinlich schon in sehr alter Zeit zusammengestellt ist, so folgt daraus doch noch nichts Bestimmtes für die Entstehung der einzelnen Sprüche; denn wie leicht kann eine

so wenig zusammenhängende Sammlung noch nach ihrer ersten Redaction vermehrt sein! Manche dieser Sprüche mögen sehr alt, andere können bedeutend jünger sein, aber allerdings ist es sehr wahrscheinlich, daß die große Masse aus der früheren Zeit des Königthums und daß nicht ein einziger aus der Zeit nach der Zerstörung Jerusalem's stammt.

Der dritte Theil 22, 17—24, 22 bildet eine mehr in sich zusammenhängende Reihe von Sprüchen, welche durch den gleichmäßig paränetischen Inhalt und die Aehnlichkeit der Darstellung zusammengehalten werden. Der Verfasser nennt seine Sprüche selbst „Worte der Weisen" (22, 17), während Salomo hier gar nicht erwähnt wird. Allerdings sind hier deutlich alte Sprüche benutzt, aber doch mit selbständigem Geiste verarbeitet. Das kleine Stück zeigt manche Aehnlichkeit mit dem ersten Abschnitt des Buchs, z. B. darin, daß der Verfasser die Rolle eines weisen Lehrers spielt, der einen Jüngling als „mein Sohn" anredet, aber die Verschiedenheit ist wieder so groß, daß an eine Identität der Verfasser beider Stücke nicht gut zu denken ist. Die Annahme, daß bei der Abfassung unseres Abschnitts jener als Muster diente, lös't alle Schwierigkeiten.

Zu diesem dritten Theile fügte Jemand eine kleine Nachlese von Sprüchen 24, 23—34, deren Ueberschrift „Auch diese (Sprüche) sind von Weisen" dieses Stück als Anhang und jenes als „von Weisen" (also nicht von Salomo) verfaßt bezeichnet.

Viel wichtiger ist der letzte größere Theil Cap. 25—29, welcher würdig der großen Spruchsammlung zur Seite tritt. Auch hier haben wir wieder lauter einzelne Sprüche, von demselben Geist wie die der großen Sammlung belebt. Die oben gegebene Schilderung der Sprüche paßt durchgängig auch auf diese, nur ist die Form oft weniger scharf; Verse, deren beide Glieder nur einen Satz bilden, sind häufiger, und manche Verse zerfallen in drei oder vier Glieder statt in zwei. Eine irgend systematische Ordnung fehlt auch hier völlig. Manche Sprüche kommen sowohl in dieser wie in der andern Sammlung vor. Die kleinen Abweichungen, die sich dabei finden, zeigen uns, daß wir, wie freilich von vorn herein vorauszusetzen, nicht allzusehr

auf die Genauigkeit des Wortlauts dieser einzelnen Sprüche rechnen dürfen.

Die Ueberschrift dieser Sammlung lautet: „Auch dies sind Sprüche Salomo's, welche übertrugen (d. h. aus andern Quellen versetzten, zusammenstellten) die Männer Hiskia's, des Königs von Juda". Da die vorigen kleinen Sammlungen als Sprüche der Weisen bezeichnet waren, so muß der in den Worten „auch dies sind Sprüche Salomo's" liegende Hinweis auf die Ueberschrift der großen Sammlung 10, 1 gehen. Dadurch wird es wahrscheinlich, daß bei der Anfügung dieses Theils die kleinen schon mit der großen Sammlung verbunden gewesen sind, so daß es leicht übersehen werden konnte, daß sie nicht dem Salomo beigelegt waren. Wären diese Stücke erst nachträglich hinzugekommen, so wären sie wohl an's Ende, nicht zwischen die beiden Salomonischen gesetzt.

Die ganz unverfängliche Notiz besagt also, daß die Männer Hiskia's, d. h. Leute, die von diesem trefflichen König mit dieser Arbeit beauftragt waren, oder die wenigstens ihm dienten, eine Sammlung Salomonischer Sprüche veranstalteten, welche ganz oder zum Theil durch diesen Abschnitt dargestellt wird. Demnach galten in der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts diese Sprüche schon als Salomonische. Freilich fehlt uns jede nähere Nachricht über das Verfahren dieser Männer. Eine fertige Sammlung von Sprüchen Salomo's lag ihnen gewiß nicht vor; denn in diesem Falle hätten sie die Sprüche ja nicht erst zusammenzustellen brauchen. Damit fehlte von vorn herein jede Bürgschaft der Echtheit und Unversehrtheit. Nun tritt fast noch mehr wie in der Hauptsammlung grade in diesen Sprüchen der Standpunkt der misera contribuens plebs gegenüber den Königen und Machthabern hervor, wie er in den Sprüchen eines Königs selbst nicht erscheinen könnte. Aber unter allen Umständen bleibt die Ueberschrift ein wichtiges Zeugniß für das hohe Alter dieser Sammlung, und da die Hauptsammlung ihr so ähnlich ist und nur noch durchgängiger den alterthümlichen Character bewahrt, so dürfen wir auch sie für mindestens ebenso alt halten. Daß auch sie durch die Männer Hiskia's zusammengestellt sei, wird übrigens in der Ueberschrift nicht gesagt; das

„auch“ bezieht sich nur auf „Sprüche Salomo's“, nicht auf den Relativsatz und ist offenbar erst von dem vorgesetzt, welcher diese Sammlungen verband, während die ganze Ueberschrift so alt sein kann wie die Redaction der Männer Hiskia's selbst.

Alle diese Theile, von denen einige schon vorher unter einander verbunden gewesen sein müssen, stellte schließlich ein Freund der Spruchdichtung zu einem großen Buche zusammen und gab demselben eine kleine Einleitung, in der er es (nach 10, 1 und 25, 1) für Sprüche Salomo's erklärte und den Nutzen dieser auseinandersetzte (1, 1—7). Er schließt mit dem Kernspruch, der gleichsam die Quintessenz des ganzen Buchs ausdrückt: „Die Furcht des Herrn ist der Erkenntniß Anfang; Weisheit und Zucht verachten die Thoren.“ Durchgängig hält er sich an den Sprachgebrauch der von ihm zusammengestellten Schriften. Seine Rede ist ohne Originalität, aber fließend und macht den Eindruck, als ob auch sie noch aus vorexilischer Zeit stammte.

An dieses Buch wurden nun später noch mehrere kleine Anhänge gesetzt, welche im seltsamen Durcheinander die beiden letzten Capitel ausmachen. Eine nähere Besprechung dieser Stücke, welche nicht einmal alle der Spruchdichtung angehören, und bei denen auch zwei sonst ganz unbekannte Verfasser genannt werden (Agur der Sohn Jake's 30, 1 und die Mutter des Königs Lemoel 31, 1), würde uns zu weit führen. Der Philologie liegen hier trotz aller Hypothesen Neuerer noch immer ein paar der allerschwierigsten Räthsel hinsichtlich des Wort- und Sinnverständnisses zu lösen vor. Nur auf den letzten Anhang weisen wir noch besonders hin. Es ist dies das kleine alphabetische Spruchlied von der guten Hausfrau, ein einfaches Gemälde des israelitischen häuslichen Lebens, in dem sich der Sinn für Häuslichkeit und Familienleben sehr schön ausdrückt. Diese beiden letzten Capitel sind übrigens wahrscheinlich aus der Zeit nach der Verbannung.

Der Werth des Spruchbuchs liegt auf der Hand. Freilich Sprüche Salomo's haben wir hier höchstens in sehr geringer Anzahl. Die 3000 Sprüche, von denen das Buch der Könige redet, hätten in den 915 Versen des Buchs doch nicht Platz, und in diesen wird auch weder von den Pflanzen noch von Thieren Viel geredet. Dafür haben wir aber in dem Buche ein Denk-

mal der sittlichen und lebensklugen Denkweise des hebräischen Volks oder vielmehr seines besseren Theils. Die Gesinnung ist durchgängig nicht so hoch und rein wie die der Propheten, aber dafür werden wir mehr in das eigentliche practische Leben eingeführt. Es giebt wenig ähnliche Bücher, welche so durchgängig den Eindruck frischen Lebens machen wie dieses.

Der Mangel an positiv religiösen Lehren, die etwas bedenkliche Moral einiger Sprüche, welche zu sehr eine eigennützige Weltklugheit empfehlen, und die Ueppigkeit in der Schilderung der Ehebrecherinn, welche der Prüderie der strengen Schriftgelehrten Anstoß gab, bewirkten, daß man bei den Juden die Kanonicität des Buches vielfach anfocht. Da es aber den Namen Salomo's an der Stirn trug, da es so viel religiös und ethisch Vortreffliches enthielt, und da die Erklärungskünste jener Zeit die anstößigen Stellen unschuldig zu machen verstanden, so drangen diese Bedenklichkeiten nicht durch, und das Buch verblieb im Kanon der Juden und kam so auch zu den Christen.

2. Sirach.

Aus sehr viel späterer Zeit besitzen wir noch ein großes Spruchbuch, betitelt „die Weisheit des Jesus, Sohnes des Sirach". Ueber die Entstehung desselben haben wir ausnahmsweise in in ihm selbst einige nähere Angaben. Der Verfasser der Vorrede zum griechischen Text erzählt nämlich, daß er im 38. Jahre des Euergetes (Physkon) d. h. im Jahre 132 v. Chr. nach Aegypten gekommen sei und sich nach längerem Aufenthalt daselbst entschlossen habe, das Werk seines Großvaters Jesus, Sohnes des Sirach, in's Griechische zu übersetzen, um es auch denen nutzbar zu machen, welche kein Hebräisch verständen. Schon hierdurch werden wir auf die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr. als die muthmaßliche Abfassungszeit dieses Buches geführt, und auf den Anfang des Jahrhunderts weis't uns der Umstand, daß der Verfasser im Cap. 50 von dem verstorbenen hohen Priester Simon (gestorben 199) in einer Weise spricht, daß man sieht, er hat ihn persönlich gekannt. Auch trägt das

Buch keine Spur von der leidenschaftlichen Erregung der Makkabäerzeit und ist allem Anschein nach vor dieser geschrieben, also etwa um's Jahr 190 oder 180.

Der Verfasser (hebräisch Ben Sīrā, aramäisch Bar Sīrā „Sohn des Sira"[1]) war ein Gelehrter; er stellt die Schriftgelehrten sehr hoch, während er von Handwerkern und Bauern mit einer gewissen Geringschätzung redet (38, 24 ff.). Nach dem Gebet am Schluß muß er selbst zu einem Könige in naher Beziehung gestanden haben. Wahrscheinlich war er dabei ein Priester, denn er hebt die Priester ganz besonders hervor und widmet z. B. in der Uebersicht großer Männer, die er am Schluß giebt, dem Priestervater Aaron ein viel ausführlicheres Lob als dem Mose. Auf jeden Fall war der Sirachsohn ein Mann von angesehener Lebensstellung.

Sein Buch ist größtentheils ein Spruchbuch, welches den Sprüchen Salomo's nachstrebt, sich aber doch wesentlich von diesen unterscheidet. Es ist viel einheitlicher. Gewöhnlich sind ganze Reihen von Sprüchen mit einander verknüpft, und Gruppen von Sprüchen über verwandte Gegenstände sind oft wieder unter einander, wenn auch lose, verbunden. Freilich finden sich dazwischen auch manche vereinzelte Sprüche. Der Sirachsohn ist weit mehr Moralist als die Urheber der alten Sprüche. Durchgängig ist sein Werk viel subjectiver als wenigstens der Kern des alten Buchs. Freilich giebt er auch manche Anweisungen für das Leben, aber doch im Ganzen mehr allgemeine Belehrung. Es fehlt die Frische, Kernhaftigkeit und der Humor der alten Sprüche. Die Zusammenstellung von Sätzen über denselben Gegenstand, die oft sehr ähnlichen Sinnes sind, ermüden besonders auch durch den lehrhaften Ton. Sind auch manche einzelne Sprüche im Ausdruck vortrefflich, hebt sich das Buch auch manchmal zu kräftigem Schwunge (vergl. z. B. Cap. 24 und 33 sowie den ganzen Schlußtheil), so wird es doch manchmal auch recht breit und eintönig. Kurz, man merkt den Zwischenraum von mehr als einem halben Jahrtausend, in denen das israelitische

[1] Sīrā wird die ursprüngliche Form sein; das ch am Schluß ist wohl ein alter Fehler des griechischen Textes.

Volk eine ganz eigenthümliche Entwicklung gehabt und seine alte Frische nicht bewahrt hatte.

Die Gesinnung des Buches ist durchgehends sehr ehrenwerth. Der Verfasser ist ein Israelit nach altem Schnitt, ganz unberührt von griechischem Einfluß, den man seltsamer Weise mitunter in dem altjüdischen Buche hat finden wollen. Die Weisheit ist ihm identisch mit der Religion, diese mit der Lehre des jüdischen Gesetzbuchs; vergl. besonders das schöne Capitel 24. Die Beobachtung dieser Weisheit schärft er beständig ein. Von diesem Standpunkt der Einheit von Weisheit und Religion aus beurtheilt er alle Lebensverhältnisse; freilich zeigt er auch dabei reiche practische Erfahrung. Mitunter verfällt er etwas in allzu nüchterne Klugheit. Sein Sinn ist entschieden patriotisch; Israel ist ihm durchaus das Volk Gottes im höchsten Sinn, und Israel's Feinde haßt er aus voller Seele.

Ueberall legt der Sohn Sirach's großen Nachdruck auf die sittliche Grundlage, auch bei der Mahnung zu pünktlich genauer Gesetzeserfüllung. Seine Vergeltungslehre ist noch die alte, nach welcher die Sünde auf Erden bestraft wird; vom Unsterblichkeitsglauben zeigt er keine Spur. Messianisches kommt sehr wenig bei ihm vor; der persönliche Messias wird nicht erwähnt.

Die Form ist die alte Spruchform, aber nicht in der ursprünglichen Schärfe. Oft geht er zu längeren Ermahnungen oder Gebeten über. Der Schlußtheil läßt die Spruchform ziemlich fallen.

Das Buch sieht nicht aus, als ob es nach einem überlegten Plan angelgt wäre; es scheint nach und nach niedergeschrieben zu sein. Daher hängen die einzelnen Theile zwar in sich vielfach gut zusammen, aber die Gruppierung der kleineren und größeren Abschnitte selbst ist nicht besonders disponiert. Diese Abschnitte selbst lassen sich übrigens ziemlich gut erkennen.

Das ganze Buch zerfällt in wenige Haupttheile, nämlich das eigentliche Spruchbuch, in welchem die Spruchform durchaus vorherrscht (1, 1—42, 14), die zusammenhängende Darstellung, in welcher zuerst Gott aus der Natur gepriesen wird und dann die großen Männer Israel's vorgeführt werden (42, 15—50, 24), und den kurzen Schluß (50, 25—29). Daran reiht sich endlich noch

ein Anhang, bestehend aus einem Gebet, Angaben über die Bestrebungen des Verfassers und Ermahnungen zur Befolgung seiner Lehren (Cap. 51).

Bei dem Umfang und der Ungleichmäßigkeit des Buches hat man starke Benutzung älterer Quellen angenommen, ja gar den größten Theil des Buchs zu einer bloßen Compilation aus verschiedenen Spruchbüchern machen wollen; aber dies ist sicher nicht richtig. Freilich schöpft der Verfasser mächtig aus der alten Weisheitsquelle, den heiligen Schriften seines Volkes; in seiner Sprache und seinen Gedanken ist er von ihnen abhängig: aber dennoch ist er originell. Hat er doch seinem nächsten Vorbilde, den Sprüchen Salomo's, nur ganz Einzelnes direct entlehnt. Dabei mag er immerhin allerlei volksthümliche und schulgemäße Sprüche aufgenommen oder verarbeitet haben. Eine wirkliche Verschiedenheit in der Anschauung und Darstellung der einzelnen Theile ist nicht zu finden. Man beachte besonders die Ermahnungen am Schluß in ihrer Aehnlichkeit mit den Sprüchen des Haupttheils.

Der Verfasser schrieb nach der Vorrede des Uebersetzers hebräisch. Der griechische Text ist eine sehr sorgfältige und wörtliche Uebersetzung, bei der sich übrigens noch einige Uebersetzungsfehler nachweisen lassen. Der Enkel konnte, wie die Vorrede zeigt, fließend griechisch schreiben, behielt aber absichtlich das hebräische Colorit bei. Doch fühlte er, wie wenig derartige Uebersetzungen die Urschrift ersetzen können, und spricht dies deutlich aus. Er hat außer der Vorrede Nichts hinzugethan, und wir haben keinen Grund, ihm sonstige Aenderungen beizulegen.

Der hebräische Text hat sich noch geraume Zeit erhalten, jedoch ward er, was ja bei einem derartigen Werke so nahe lag, vielfach interpoliert und sonst verändert. Dies sehen wir namentlich an der syrischen Uebersetzung, welche sicher aus dem hebräischen Texte geflossen ist, aber aus einem sehr entstellten, so daß sie uns wenig nützt, zumal der syrische Uebersetzer selbst nicht sehr sorgfältig gearbeitet hat. Auch die in der rabbinischen Literatur vorkommenden Citate aus Ben Sira zeigen, wie mancherlei

Fremdartiges allmählich in dies Buch getragen ward[1]. Fänden wir also auch noch einmal einen hebräischen Text des Buches wieder, so würde derselbe doch gewiß in mancher Hinsicht vom Originale weiter abweichen als die griechische Uebersetzung.

Diese hat sich in den gewöhnlichen Handschriften gut erhalten, nur daß durch einen Zufall in einem alten Manuscript, aus welchem alle jetzt vorhandenen abstammen, eine große Umstellung in der Mitte vorgekommen ist (30, 25—33, 16 ist hinter 36, 13 a gerathen). Die aus dem Griechischen gemachte lateinische Uebersetzung hat aber diese Umstellung eben so wenig wie die syrische.

Die Frage, warum das Buch nicht kanonisch geworden, beantwortet sich leicht durch die Bemerkung, daß es sich ganz einfach als das Werk eines Privatmannes aus später Zeit gab, der man keine Inspiration mehr zuschrieb. Wäre es etwa als ein Buch Salomo's aufgetreten, so hätte es immerhin in den Kanon aufgenommen werden können. Freilich findet sich hie und da in der alten Kirche die unsinnige Annahme, das Buch sei doch von Salomo verfaßt, von dem nun eben alle Weisheitsschriften ausgehen sollten. Uebrigens hat man zu allen Zeiten das Buch des Sirachsohns als eine populäre Anleitung zur Moral und Lebensklugheit mit Recht hochgeschätzt. In der alten lateinischen Kirche bezeichnete man es als den (liber) Ecclesiasticus d. h. das Buch, welches, wenn auch nicht kanonisch, doch ganz besonders zum Verlesen in der versammelten Gemeinde (ecclesia) geeignet wäre.

3. Der Prediger.

Tritt schon im Sirachbuch die Spruchform und das poetische Element oft stark zurück, so geschieht das noch mehr in zwei kleinen didactischen Schriften, die aber dennoch in ihrer Form die Verwandtschaft mit der alten Spruchpoesie nicht verleugnen

[1] Wir sehen hierbei ganz ab von weit späteren Spruchsammlungen, die mit dem Namen Ben Sira's versehen wurden.

und daher am passendsten hier behandelt werden. Es sind der Prediger Salomo und das Buch der Weisheit Salomo's.

Der alte Glaube, daß Tugend und Belohnung, Laster und Strafe auf Erden in richtigem Verhältniß zu einander ständen, eine der Grundlagen der Mosaischen Religion, mußte mit dem Fortschritt des Nachdenkens und dem Wachsen des nationalen Unglücks Anfechtungen erleiden. Schon das Buch Hiob behandelt diese Probleme, schließt aber noch mit einer glänzenden Theodicee. Ganz anders mußte man den Zwiespalt der Lehre und der Wirklichkeit lange nach dem Exil fühlen, als die religiöse Begeisterung und die fromme Naivetät verschwunden, kein Prophet mehr vorhanden, Nichts von den großen Hoffnungen erfüllt war. Gewisse Grundsätze wie der Glaube an Gottes Allmacht und die unbedingte Pflicht des Menschen, sich ihm zu unterwerfen, standen freilich ebenso wie der äußere Cultus fester als je in den alten Zeiten; aber um so größer war der Widerspruch des elenden Zustandes mit der frommen Gesinnung des Volks. Der Glaube an Unsterblichkeit, dem Alten Testament eigentlich fremd, war noch nicht oder kaum bekannt und hatte jedenfalls noch nicht die Kraft erlangt, jenen Widerspruch auszugleichen, wie er es für die Späteren that. So blieb dem denkenden Geist nur eine dumpfe Resignation übrig, wenn ihn der Zweifel an der Gerechtigkeit nicht zur Verzweiflung führte.

Als Zeugniß dieser Stimmung ist uns *eine* Schrift erhalten; dies ist das Salomonische Predigerbuch. Unter der Person Salomo's predigt der Verfasser darüber, wie alle menschlichen Bestrebungen nichtig, Weisheit und Tugend nutzlos und nur einzig und allein der Genuß des Augenblicks, obgleich so flüchtig, das Gut des Menschen sei. Die Fiction, daß Salomo der Redende, ist sehr gut gewählt. Salomo's Weisheit und Macht waren ja sprichwörtlich. Ein Mann, der die höchste Macht besessen, der alle Güter des Lebens kennen lernen konnte, und der zugleich die höchste Urtheilskraft hatte, der hätte am ersten das wahre Gut finden müssen, das dem Menschen für alle seine Anstrengungen zu Theil würde: aber alle seine Macht und Weisheit führen ihn zu keinem guten Ende, und nun predigt er auf den Trümmern seiner Hoffnungen, daß *Alles eitel ist*.

So durchsichtig die Fiction ist, so hat man doch bis in die neuere Zeit das Buch wirklich dem Salomo beigelegt. Die Gründe gegen die Echtheit sind aber durchaus zwingend. Die Fiction ist nicht einmal genau festgehalten. Der Verfasser verfällt oft aus Salomo's Zeit und Lage in seine eigene. Er spricht, er sei König gewesen (1, 12). Er redet von Königthum, von Gehorsam und Widersetzlichkeit gegen den König und von schlechten Fürsten so unbefangen, wie kein König reden kann. Er klagt so sehr über Bedrückung der Armen durch die Herrscher, daß man das Ganze als eine Selbstironie auffassen müßte, wenn ein König diese Worte geschrieben hätte, der ja Macht hatte, dem Unrecht zu wehren. Und wie der Schriftsteller offenbar absichtlich es vermeidet, den Namen Salomo's selbst zu gebrauchen, sondern dafür künstlich „der Prediger (hebräisch Kōheleth, griechisch Ecclesiastes), Sohn David's" u. s. w. sagt, so zerstört er im Nachwort 12, 9, 10 ausdrücklich selbst die Fiction, indem er vom Prediger als von einem Weisen in der dritten Person spricht.

Vollkommen entscheidend gegen die Salomonische Abkunft ist schon allein die Sprache, welche so durch und durch mit aramäischen Elementen versetzt ist, daß das Buch erst in den letzten Zeiten der alttestamentlichen Literatur verfaßt sein kann, als das Hebräische aus dem Leben zu verschwinden anfing. Nirgends im Alten Testament finden wir so unreines Hebräisch wie im Prediger.

Dazu kommt endlich, daß weder der Fortschritt der Gedanken zu Salomo's Zeit so weit gediehen sein konnte, wie er hier erscheint, noch der elende Zustand, in dem sich Israel nach dem Buche befand, zu der Regierungsepoche jenes Königs stimmt. Und ist es wohl denkbar, daß man in jener Urzeit schon über zu starke literarische Productivität hätte klagen können (12, 12: „des vielen Büchermachens ist kein Ende, und viel Studieren ist eine Plage für den Leib")?

Aus diesen Gründen ist die Herleitung des Predigerbuches von Salomo denn auch allgemein aufgegeben. Selbst Hengstenberg hat der verhaßten Kritik dies Opfer gebracht; freilich hat er es auch erleben müssen, von einem im Unsinn consequenteren

Nachfolger (Hahn) für diesen Abfall von der Verehrung des Buchstabens zurechtgewiesen zu werden.

Die Grundansicht des Verfassers ist skeptisch. Er bringt keine fertige Ueberzeugung mit, sondern indem er einerseits den traurigen Zustand der Welt und das Unglück der Gerechten erkennt, andererseits an dem alten Glauben festhält, daß Alles von Gott kommt, der durchaus Gehorsam verlangt, fängt er an, nach einer Lösung des Räthsels zu suchen. Er sieht, wie die Menschen nach dem Glück jagen, aber er hat sich davon überzeugt, daß alles menschliche Streben nichtig, ein Haschen nach dem Winde ist. Er hat Vieles versucht; er hat gemeint, mit irdischen Unternehmungen und mit großem Erwerb das Glück zu erlangen; er hat sich viele Weisheit erworben; aber schließlich doch erkannt, daß Beides eitel ist, daß der nichtige Mensch Nichts erreicht, und daß die größte Weisheit bei allen Vorzügen doch weder vor dem Tode, noch vor der Noth schützt, ja daß ein wenig Thorheit oft stärker ist als alle Einsicht. Die einzige Lösung der Frage, wie ein Mensch durch das elende Leben hindurchkommen solle, findet er im Genuß des Augenblicks. Die Freude ist ihm allein das wahre Gut, das Gott dem Menschen gegeben hat. Man hat diese Freude vielfach zu einer rein geistigen Freude verklären wollen, aber mit deutlichen Worten redet der Prediger wiederholt vom eigentlichen, sinnlichen Genuß, vom „Essen, Trinken und Gutes sehen (genießen)". Wiederholt nimmt er den Kreislauf des menschlichen Lebens von Neuem durch, und immer wieder kommt er zu diesem Grundsatz. Aber er weiß auch, daß der Genuß nichts Bleibendes ist; ja das Gefühl, daß auch dieser Genuß des Augenblicks nicht auf die Dauer innerlich befriedigen kann, tritt zuweilen mehr oder weniger deutlich hervor. Der tragische Eindruck, den das ganze Buch macht, beruht größtentheils auf der Empfindung, daß dasselbe keine eigentliche Lösung giebt, und daß die Ueberzeugung von der Eitelkeit alles Menschlichen diese Lebensfreude nothwendig trüben muß.

Der Verfasser ist gewiß nicht, wie man aus der wiederholten Aufforderung zum Genuß schließen könnte, ein heiterer Lebemann gewesen, sondern ein Mann voll tiefer Schwermuth. Wir können mit Wahrscheinlichkeit annehmen, daß er die Welt mit warmem

Herzen erfaßt und flüchtiges Glück genossen (die Stelle 9, 7 ff. klingt wie eine Erinnerung an verlorene schöne Tage), aber viele schmerzliche Erfahrungen gemacht und bittere Enttäuschungen erlebt hatte.

Im Verlauf des Buches kommt er oft auf Nebenpfade und ertheilt manchen practischen Rath. Ueberall ermahnt er zur Bedachtsamkeit und warnt vor hochfliegenden Entwürfen. Dabei vergißt der Skeptiker nicht, Gottesfurcht als das Wichtigste einzuschärfen; denn daß es darauf hauptsächlich ankomme, stand dem Israeliten von Alters her zu fest. Mit diesem Gebot und dem Hinweis auf das göttliche Gericht schließt sogar das ganze Buch; aber dieser Satz ist nicht etwa eine Folgerung aus der Untersuchung, sondern er steht unvermittelt als einmal gegebene, unantastbare Wahrheit da, und es wäre ganz falsch, wenn man in diesem Gebot die schließliche Lösung der Fragen sehen und dem Prediger die Meinung unterschieben wollte, eben in der Gottesfurcht bestehe das wahre Glück. Schon aus dem Gesagten ergiebt sich, daß der Verfasser sich nicht zur Klarheit durchkämpft. Er hebt bald diese, bald jene Seite hervor, stellt mehrmals Gegensätze unvermittelt neben einander, räumt Dinge ein, die er nachher bestreitet, und macht es dem Leser oft sehr schwer, seine eigentliche Meinung und den Zusammenhang der Gedanken zu finden. Die zum Theil ganz neuen und kühnen Gedanken stehen eben mit der alten religiösen Grundanschauung zu wenig im Einklang, als daß sich eine Harmonie herstellen ließe. Der Verfasser ist, wie Hitzig richtig bemerkt, im Suchen begriffen; die Lösung steht ihm noch nicht vor Augen, als er sein Buch beginnt. Die Unruhe der Stimmung läßt es zu keiner systematischen Darlegung kommen. Schriftstellerische Gewandtheit fehlt dem Verfasser, dem es bei dieser Schrift nicht um ein literarisches Schaustück, sondern um die Zerstreuung der Zweifel seines eigenen Geistes zu thun war. Und wenn ihm diese Aufgabe nicht ganz gelingt so bedenke man doch, daß es sich hier um Fragen handelt, die sich immer und immer wieder dem denkenden Menschen mit Macht aufdrängen und, so lange die Menschheit dauert, schwerlich ganz genügend beantwortet werden können! Darum finden wir auch keine feste Disposition der ganzen

Schrift, nicht einmal die Hauptabtheilungen lassen sich alle scharf von einander abtrennen. Wenn oft eine ziemlich feste Ordnung der Sätze hervortritt, so will in anderen Theilen, namentlich in den späteren, die Rede ganz aus einander fallen und muß immer mühsam wieder angeknüpft werden. Dabei kommen zahlreiche Wiederholungen vor, nicht bloß in den Gedanken, sondern auch in den Worten. Manche Lieblingsredensarten finden wir auf jeder Seite wieder.

Man würde aber sehr Unrecht thun, wenn man wegen dieser Unvollkommenheit der Gedankenentwicklung und der Darstellung das ganze Buch geringschätzig behandeln wollte. Eben die Neuheit vieler Gedanken und die große Ungewohntheit der Hebräer, abstracte Gegenstände in einer systematischen Form darzulegen, entschuldigen die genannten Mängel durchaus. Die hebräische Sprache war dazu wenig geeignet, Feinheiten eines mehr philosophischen Gedankenganges auszudrücken; es fehlte da an feinen Partikeln, die das Verhältniß der einzelnen Sätze zu einander andeuteten, und an manchen anderen Erleichterungen einer abstracten Darstellung, wie sie der griechischen und deutschen Sprache in so reicher Fülle zu Gebote stehen.

Mit Unrecht haben übrigens frühere Erklärer die Abgerissenheit der Rede und die Widersprüche der Gedanken so stark gefunden, daß sie entweder die innere Einheit ganz vermißten und das Werk als ein Conglomerat verschiedener Bruchstücke auffaßten, oder stellenweise einen förmlichen Dialog annahmen.

Die Form des Buches lehnt sich, wie bemerkt, an die der Spruchdichtung. Die Form der Abhandlung, ohne Zweifel für die Behandlung solcher Gegenstände die passendste, war den alten Hebräern unbekannt. Zu einer ebenmäßigen Entwicklung, wie sie für diese gehört, fehlte dem Verfasser auch die innere Ruhe. So bleibt denn eine allerdings im Ganzen prosaische Form, welche aber in der Unruhe des Ausdrucks, in der größeren Selbständigkeit der einzelnen Absätze, oft auch in der spruchmäßigen, concreten Ausdrucksweise an die Spruchpoesie erinnert. Einige Abschnitte enthalten wirklich ganze Spruchreihen. Der Parallelismus der Gedanken und Worte, das Hauptzeichen hebräischer Dichtung, erscheint nur selten, aber die concrete und energische Aus-

drucksweise hebt sich doch mitunter zu wirklicher Poesie. Namentlich ist in dieser Hinsicht der Anfang des Buches hervorzuheben. Nicht so poetisch kann ich die etwas zu weit ausgesponnene Allegorie 12, 3 f. finden, wenn auch grade der Eindruck dieses ganzen Abschnittes ein entschieden ergreifender ist.

Die Abfassungszeit unseres Buches kann schon nach der Sprache nur eine sehr späte sein, schwerlich vor Alexander. Leider sind mehrere Anspielungen auf bestimmte Ereignisse uns aus Mangel an Kunde der ptolemäisch-seleucidischen Zeit nicht näher verständlich; aber daß das Buch nur aus dieser Epoche sein kann, scheint uns deutlich. Dem Verfasser und seinen Lesern fehlte es nicht an Gelegenheit, mit dem Könige in Berührung zu kommen, daher er für diesen Fall Verhaltungsregeln giebt; das paßt zu dieser Epoche, nicht aber zu der persischen Zeit, in welcher der König fern im Osten wohnte, unnahbar den Judäern. Dazu stimmt die Anspielung auf häufige Thronwechsel. Freilich die Klage über den Druck des Volkes besagt nichts Näheres über die Zeit des Verfassers, denn man kann höchstens fragen: in welcher Zeit wäre das jüdische Volk von seinen Machthabern nicht gedrückt worden? Auch die Klage über die Aeußerlichkeit der Gottesverehrung ohne innerlich religiöse Gesinnung (4, 17 ff.) hätte wohl schon für die letzte persische Zeit gepaßt.

Wir werden nicht sehr fehlen, wenn wir das Buch etwa in's dritte Jahrhundert vor Christus versetzen. Hitzig hat nach seiner Weise freilich aus allerlei Andeutungen genau die Zeit der Abfassung gefunden, nämlich das Jahr 204; schwerlich wird aber der scharfsinnige Mann, der übrigens für die Einzelerklärung des Buches unter den Neueren am meisten geleistet hat, Jemand davon überzeugen, daß die Stellen, aus denen er dies Abfassungsjahr erschließt, wirklich das bedeuten, was er in sie hineinlegt.

Wie kam nun aber ein solches Buch in den Kanon? Freilich der Schlußsatz, daß die Hauptsache sei, Gott zu fürchten und seine Gebote zu halten, paßt recht für ein kanonisches Buch, aber der ganze Geist des Zweifels, der Unbefriedigtheit, der in diesem Buche herrscht, steht mit der natürlichen Anforderung an eine heilige Schrift, zur Freudigkeit im Gehorsam gegen Gott zu ermuntern, im Widerspruch. Der Skeptiker hat natürlicherweise

keinen Platz unter den kanonischen Schriftstellern, was auch noch neuere Ausleger reden mögen. Der einzige Grund der Versetzung unseres Buches in den Kanon ist offenbar der rein äußerliche, daß man das hebräisch geschriebene Buch wirklich dem Salomo beilegte. Ein heiliger Weiser wie Salomo konnte eben nur Kanonisches geschrieben haben. Man hielt sich an Stellen wie den Schlußsatz, und das rasch abnehmende Verständniß der alten Schriften erleichterte das Streben, die bedenklichen Stellen umzudeuten. Mit einer Erklärungsweise, wie sie rabbinische Schriften an die Hand geben, nach denen z. B. alles Essen und Trinken im Predigerbuche bloß das Studium des Mosaischen Gesetzes bedeute, konnte man sich natürlich leicht über alle Anstöße hinwegsetzen. Man hat außerdem, wie Luzzatto dargethan hat, schon in früher Zeit einiges Bedenkliche mit leiser Hand geändert. So ist nicht zu bezweifeln, daß die Worte „aber wisse, daß Gott dich über dies Alles in's Gericht führen wird" (11, 9 b) ein Einschiebsel sind, wodurch man die unbedingte Aufforderung zum Genuß der kurzen Jugend abschwächen wollte, aber den Zusammenhang zerstörte. Eben dasselbe gilt von 12, 1 a „und denk an deinen Schöpfer in deinen Jugendtagen", welche gleichfalls nicht in den Zusammenhang passen, und der ganze Vers 12, 7 mit seiner zu der sonstigen Auffassung des Buchs nicht gut stimmenden Sicherheit, daß der Geist des Menschen beim Tode zu Gott zurückkehren werde, dürfte von Luzzatto ebenfalls mit Recht für einen späteren Zusatz erklärt sein.

Uebrigens leugnete man die Kanonicität des Buches bei den Juden zum Theil noch in den ersten Jahrhunderten n. Chr., und selbst der große jüdische Kirchenvater Rabbi Jehuda, der Sammler der Mischna, (um 200 n. Chr.) erklärte die Sache noch für zweifelhaft. Auch christliche Kirchenväter nahmen wohl an einzelnen Aussprüchen des Buches Anstoß, aber der Schlußsatz mußte zuletzt immer wieder Alles gut machen.

4. Die Weisheit Salomo's.

Dies griechisch geschriebene Buch sucht zu erweisen, daß die Weisheit die Quelle alles Guten ist, daß sie zur Unsterblichkeit führt, daß ihre Gegner stets die gebührende Strafe bekommen haben. Als die größte Unweisheit wird in längerer Ausführung der Götzendienst geschildert. Der Glaube an Unsterblichkeit tritt hier sehr lebendig hervor und verstattet dem Verfasser, solche Grundsätze wie die im Prediger gelehrten, nach welchen der Mensch den Genuß des Augenblicks als sein einzig Gut betrachten müsse, energisch zu bekämpfen. Beim Lesen des zweiten Capitels kann man sich schwer des Gedankens enthalten, daß der Verfasser gradezu auf das Predigerbuch Bezug nimmt, dem er dann freilich Unrecht thut, wenn er aus der Aufforderung zum Genuß des kurzen Daseins die weitere Aufforderung zum gottlosen Leben folgert.

Die Ideen des Buches sind zum Theil alttestamentlichen, zum Theil griechischen Ursprungs. Wir sehen einen starken Einfluß platonischer, zum Theil auch stoischer Gedanken. Der Verfasser ist ein geistvoller Kopf, der fremde Ideen verschiedenen Ursprungs mit eigenen auf originelle Weise mischt, aber ich kann nicht leugnen, daß diese Mischung auf mich keinen angenehmen Eindruck macht. Ich kann das Buch nicht so hoch schätzen, wie es in neuerer Zeit durchgängig geschieht. Neue gesunde Ideen sind doch wenig darin. Wer sich an Philo's Seltsamkeiten erfreuen kann, der muß auch an diesem Buch seine Freude haben, aber das ist ein wenig Geschmackssache.

Daß in dem Buche viel Spielendes ist, kann Niemand leugnen. Namentlich ist hier das Bestreben zu nennen, die Analogie zwischen den Strafen der Heiden und den Segnungen Israel's im Einzelnen aus der Geschichte nachzuweisen. Aehnliches findet sich freilich auch in späteren jüdischen Schriften. Allegorische Ausdeutungen der pentateuchischen Berichte werden hier manches Seltsame verursacht haben.

Erst gegen die Mitte des Buches giebt sich der Verfasser als Salomo zu erkennen; doch liegt schon in der Anrede an die

Fürsten gleich im Anfang eine Andeutung daran, daß ein Fürst redet, während sonst das Buch durchaus nicht bloß oder auch nur vorzugsweise an die Herrscher und Großen gerichtet ist. Daß dieses Auftreten unter Salomo's Namen eine Fiction ist, bedarf keines Beweises mehr. Schon der Umstand, daß das Buch ursprünglich griechisch abgefaßt ist, entscheidet dies. Daß wir in der Weisheit Salomo's keine Uebersetzung, sondern ein griechisches Original haben, sah schon der scharfe Blick des Kirchenvaters Hieronymus („quin et ipse stylus Graecam eloquentiam redolet") und so nennt er das Buch schlechtweg pseudepigraphus, und selbst Augustinus erkennt die Unechtheit an. Freilich finden sich manche Hebraismen, namentlich im ersten Theile des Buchs, aber theils sind diese bei einem griechisch schreibenden Juden an und für sich natürlich, theils hat der Verfasser sie absichtlich gesetzt, um dem Buche den Schein althebräischer Abkunft zu geben. Wie wenig nun aber gar die Ideen des Buches der Zeit Salomo's angemessen sind, bedarf keiner weiteren Darlegung.

Das Buch ist im Ganzen zu derselben Literaturgattung zu rechnen wie das Predigerbuch, indem es wie dieses ein belehrendes Werk ist, das zwischen der reinen Prosa und der Spruchdichtung in der Mitte steht. Der alte Parallelismus der Redeglieder ist hier im Griechischen oft recht glücklich nachgebildet. Der Verfasser schreibt glatter und fließender als der Prediger, aber die rauhe Art des Letzteren zeigt doch eine viel größere Kraft der Gedanken. Im Einzelnen ist die Darstellung oft recht lebhaft und gelungen. Ein unbegreiflicher Fehler in der Anlage ist der, daß die ganze zweite Hälfte des Buches in die Form des Gebetes gekleidet ist, die freilich bei den weitläufigen Auseinandersetzungen nur wenig hervortreten kann. Auch ist die Fiction, daß Salomo der Verfasser sei, nicht eben besonders geschickt durchgeführt. Die Zeit des Buches läßt sich nur ungefähr bestimmen. Daß seine Ideen große Verwandtschaft mit denen Philo's (um 50 n. Chr. Geb.) haben, leuchtet ein, und so glaubte man schon zu Hieronymus Zeiten vielfach, der wahre Verfasser sei Philo. Aber die religionsphilosophischen Gedanken Philo's zeigen doch schon eine weitere Entwicklung, allerdings auf derselben Bahn, auf der sich

auch unsere Schrift bewegt. Diese ist deshalb als früher anzusehen. Auf der andern Seite kann sie nicht älter sein als die Zeit, in welcher die griechischen Philosopheme unter den Juden bekannt wurden und zwar nicht auf rein gelehrtem Wege, sondern in popularisierender Verbreitung. Diese Umstände führen uns ungefähr auf das letzte Jahrhundert vor Christus als die Zeit, in die wir die Abfassung der Weisheit Salomo's zu versetzen haben.

Wenn man bei jüdisch-griechischen Schriften immer zunächst an Aegypten als Vaterland denkt, so werden wir zu einer solchen Annahme bei unserem Buche noch ganz besonders veranlaßt. Die eigenthümliche Verbindung jüdischer und griechischer Ideen, wodurch dasselbe für die Geschichte der Religionsphilosophie so wichtig wird, weis't mit Entschiedenheit auf die Heimath Philo's. Auch die scharfe Polemik grade gegen die ägyptische Form des Götzendienstes wie überhaupt gegen die Aegypter spricht für die Abfassung in diesem Lande. Bekannt ist es ja, wie stark sich oft Juden und Einheimische in Alexandria befeindeten.

Daß einige Ideen des Buches eine gewisse Verwandtschaft mit christlichen haben, kann nach der Zeit und der Bildungssphäre des Verfassers gar nicht befremden; keinesfalls ist diese Verwandtschaft aber so groß, daß wir es mit einigen Neueren als ein christliches oder auch nur als ein von einem Christen überarbeitetes ansehen dürften. Auch die Annahme, daß es aus mehreren heterogenen Theilen zusammengesetzt sei, entbehrt alles guten Grundes.

Die Juden in Palästina haben von der Weisheit Salomo's so wenig Kunde gehabt wie von den andern griechisch geschriebenen Büchern. Die altchristliche Kirche nahm das Buch unter ihre heiligen auf, und je nachdem man den Unterschied zwischen kanonischen oder apocryphen Schriften mehr oder weniger berücksichtigte, ist es dann bald zu diesen, bald zu jenen gerechnet worden.

5. Hiob.

Das Alte Testament giebt uns von großen, einheitlichen Lehrgedichten nur ein einziges Beispiel. Hätten wir nicht das Buch Hiob, so müßten wir daran zweifeln, daß die hebräische Spruchpoesie bis zur Gestaltung solcher Werke fortgeschritten wäre. Dies Buch zeigt uns aber, daß dem hochbegabten Volke Israel in alter Zeit die gewaltigste Dichterkraft und die schönste Vollendung der Form zu Gebote stand, wo es galt, die Wahrheit erhabener Ideen dichterisch in einem großen Ganzen zu erweisen.

Der Dichter des Buches Hiob behandelt im Wesentlichen denselben Gegenstand wie der um mehrere Jahrhunderte spätere Verfasser des Predigerbuches. Es ist der Widerspruch der alten Lehre vom Glück des Frommen und Unglück des Gottlosen mit der Wirklichkeit. So vielfach diese das ganze israelitische Alterthum durchdringende, in unzähligen poetischen und prosaischen Stellen des Alten Testaments ausgesprochene Lehre auch berechtigt ist, so wahr es auch ist, daß alle Schuld sich auf Erden rächt, so unrichtig wird sie, wenn man sie zu scharf nimmt, und namentlich, wenn man die, allerdings theoretisch richtige, Folgerung zieht, daß jedes Leiden eines Menschen als Strafe eines entsprechenden Vergehens anzusehen sei. Das Ungenügende und Falsche dieses Glaubens erkannte ein großer Dichter und schrieb zur Bekämpfung desselben den Hiob. In diesem Lehrgedicht führt er den Satz durch, daß Gott auch über den Frommen Leiden verhängt, daß dieser aber nicht verzagen darf, sondern auf die göttliche Gerechtigkeit und Weisheit hoffen muß, die, wenn er sie auch nicht durchschaut, zuletzt Alles zu einem guten Ende führen wird. Der Gedanke, daß der Mensch sich der göttlichen Bestimmung als einer schlechthin unbegreiflichen und unwiderstehlichen Macht unbedingt zu unterwerfen habe, selbst wenn keine Aussicht auf Rettung für ihn sei, liegt im Hintergrunde, aber das Peinliche desselben wird gelindert durch den erhebenden Hinweis auf Gottes allwaltende, unerforschliche Weisheit und Gerechtigkeit, die nicht geleugnet werden darf, wenn sie auch der Mensch von seinem

niedern Standpunkt aus nicht zu finden vermag. Man mag diese Theodicee ungenügend finden, aber ich meine, für einen alten Hebräer, der nur von einem Leben, dem auf Erden, wußte, ist keine erhabenere Auffassung der göttlichen Weltregierung denkbar. Und ist hier nicht am Ende mehr Kraft des Geistes als in dem späteren Glauben, der jeden Unglücklichen mit einer Anweisung auf den Ersatz im jenseitigen Leben beschwichtigt?

So abstract, wie ich sie eben dargestellt habe, werden aber die Grundgedanken im Hiob nie ausgesprochen. Der Dichter giebt uns wahrlich keins jener prosaischen, auf bloßer Reflexion beruhenden Lehrgedichte, welche sich von der Prosa nur durch die Form und ein paar dichterische Blümchen, allenfalls auch durch einige Episoden zur Vertretung der wahren Poesie, unterscheiden. Hiob ist ein Gedicht in der vollsten Bedeutung des Worts, voll poetischen Lebens und poetischer Gestaltung. Die mit einander kämpfenden Gedanken werden nicht in abstracter Beweisführung einander entgegengestellt, sondern sie verkörpern sich zu anschaulichen, lebendigen Schilderungen der Wirklichkeit. Das ganze Gedicht ist von dramatischem Leben erfüllt. Die Parteien vertreten ihre Anschauungen mit Lebhaftigkeit, greifen an und vertheidigen sich bis zum Aeußersten. Eine dramatische Entwicklung ist ganz deutlich; aber ein eigentliches Drama ist Hiob darum doch nicht. Die Seele des Drama's, die Handlung, fehlt im Haupttheil und wird durch Erzählung in prosaischer Form ersetzt. Eine Aufführung, welche bei einem Drama doch wenigstens denkbar sein muß, wäre beim Hiob ganz unmöglich. Wir bezeichnen das Buch Hiob am besten als ein Lehrgedicht in dialogischer Form mit dramatischer Entwicklung.

Die prosaische Einleitung (Cap. 1 und 2) erzählt uns, wie Hiob vollkommen unsträflich und dabei von Gott reich gesegnet war. Als Gott in der himmlischen Rathsversammlung den Satan wohlgefällig auf diesen seinen frommen Knecht hinweis't, meint derselbe höhnisch, Hiob habe ja auch im Genuß ungestörten Glücks allen Grund zur Frömmigkeit, es frage sich aber, ob er auch so bliebe, wenn er in's Elend gestürzt würde. Nun erfolgt mit Gottes Zulassung die erste Prüfung. Alle Habe und selbst seine Kinder werden ihm durch rasch auf einander folgende Un-

glücksschläge genommen; Hiob aber bleibt fromm gegen Gott, der ihm das genommen, was er ihm früher gegeben. Nun erhält jedoch der Satan Erlaubniß, auch seine Person anzugreifen und nur sein Leben zu schonen. Hiob wird von einer schrecklichen, ebenso schmerzlichen wie ekelhaften Krankheit ergriffen, in der man seit längerer Zeit die furchtbarste Art des Aussatzes, die Elephantiasis, erkannt hat. Der noch vor Kurzem so glückliche und angesehene Mann setzt sich nach Art der Aussätzigen auf einen Aschenhaufen. Auch sein Weib weiß ihm keinen Trost mehr zu geben. Seine drei Freunde, Eliphas von Theman, Zophar von Naema und Bildad von Suah, erscheinen, um ihn zu trösten, aber starr vor Entsetzen über den trostlosen Anblick bleiben sie sieben Tage und Nächte lang weinend und trauernd bei ihm sitzen, ohne ein Wort zu reden.

Diese Exposition ist für den Leser nöthig, um ihn von vorn herein auf den richtigen Standpunkt zu versetzen. Er weiß die Veranlassung von Hiob's Elend, er weiß, daß dieser selbst durchaus unschuldig ist, während die handelnden Personen den ganzen Zustand nur vom menschlichen Standpunkt aus ansehen können, ohne einen Blick hinter den Vorhang der himmlischen Geheimnisse geworfen zu haben wie der Leser.

Nun beginnt das eigentliche Gedicht. Die drei Freunde vertreten den alten groben Vergeltungsglauben und lassen sich dadurch zur Lieblosigkeit im Urtheil hinreißen. Sie stehen gewissermaßen als Advocaten Gottes da, dessen Gerechtigkeit sie durch die Annahme rechtfertigen zu müssen glauben, daß Hiob's Leiden die Strafe früherer Sünden seien. Diese Behauptung weis't Hiob mit Recht zurück und vertheidigt seine Schuldlosigkeit siegreich, so daß die Freunde schließlich schweigen müssen. Giebt er auch hie und da zu, daß er nicht ganz ohne Sünde sei, so behauptet er doch mit gutem Grunde, daß seine Leiden in gar keinem Verhältniß zu seinen Sünden stehen. So weit hat er Recht. Aber im Kampfe gegen die Freunde und in der durch das Uebermaß der Leiden hervorgerufenen Verzweiflung geht er gegen Gott selbst zu weit, indem er mit stürmischen Worten sein Recht fordert und über Unrecht klagt. Insofern steht auch er noch unter dem Bann des alten Glaubens, daß er sein Ver-

hältniß zu Gott zu sehr als einen Rechtsstreit ansieht; natürlich folgt daraus für ihn die Annahme, daß ihm schreiendes Unrecht von Gott widerfahre. Doch schon im Verlauf der Gespräche kämpft er sich zu höherer Einsicht durch, und als er die Gegner besiegt hat, ist er schon der Lösung nahe gekommen, die durch Gottes Erscheinen ganz klar dargelegt wird.

In den herrlichen Wechselreden ist der Fortschritt nur langsam, da jeder Theil seine Anschauungen ausführlich darlegt und ihnen einen immer verschärfteren Ausdruck giebt. Dreimal beginnt der Dialog auf's Neue, bis endlich Hiob allein auf dem Kampfplatz bleibt.

Der erste und längste Gang des Streites umfaßt Cap. 3—14. Hiob bricht das Schweigen mit wilden Klagen, in denen er seine Sehnsucht nach der Vernichtung ausspricht. Die drei Freunde stellen ihm nach einander vor, daß Gott keinen Unschuldigen straft und den Bekehrten wieder segnet. Sie sprechen es nicht offen aus, daß Hiob sein Leiden durch schwere Schuld verdient habe, aber die Anspielungen sind deutlich genug. Hiob besteht dagegen auf seiner Unschuld. Er kennt Gottes Allgewalt so gut wie sie, aber er vermißt seine Gerechtigkeit; wollte Gott mit ihm nur in's Gericht gehen, so würde er ihn unschuldig finden. Dabei bricht er wiederholt in die schrecklichsten Klagen über sein Elend aus.

Im zweiten Gang, Cap. 15—21, werden die Anspielungen der Freunde immer deutlicher. Sie schildern das traurige Loos der Frevler mit Farben, die ganz dem jetzigen Zustand Hiob's entsprechen. Dieser aber bleibt bei der Versicherung seiner Unschuld, klagt über ihre Lieblosigkeit und geht bis zu der Behauptung, daß es, grade im Gegensatz zu ihren Reden, dem Frevler beständig wohl gehe. Durch die dunkelste Verzweiflung bricht aber bei ihm in höchst ergreifender Weise ein Sonnenstrahl der Hoffnung auf dereinstige Befreiung und Rechtfertigung. Man hat hierin vielfach ein Aufdämmern des Unsterblichkeitsglaubens gefunden, aber ohne zu bedenken, daß auch nur die Ahnung eines solchen die Grundgedanken und die ganze Oeconomie des Gedichtes vollkommen umgestalten müßte. Dieses Aufleuchten einer Hoffnung in der Verzweiflung ist ein menschlich und poe-

tisch schöner Zug, der durch den Schluß des Gedichtes seine beste Erläuterung erhält[1].

Im dritten Gange, Cap. 22—26, spricht Eliphas, der Führer der Drei, nun offen aus, daß Hiob früher viele grobe Sünden begangen habe, und fordert ihn zur Umkehr auf. Hiob vertheidigt seine Schuldlosigkeit und behauptet, daß Gott Glück und Unglück ohne Rücksicht auf die Rechtschaffenheit der Menschen vertheilt. Der zweite Freund, Bildad, spricht noch ganz kurz darüber, daß vor Gott Niemand rein sei. Als Hiob nun doch nicht nachgiebt, aber zeigt, daß er Gottes Größe noch besser kennt und noch schöner schildern kann als sie, verstummen die Freunde. Während in den beiden ersten Gängen jeder Freund je einmal geredet hat, kommt in diesem Zophar gar nicht einmal mehr zu Worte.

Nun ist Hiob allein übrig geblieben. Die Hitze des Kampfes hat aufgehört, und in ruhigeren Worten spricht er jetzt seine innerste Ueberzeugung aus. Zwei herrliche Reden schließen den menschlichen Streit ab. In der ersten (Cap. 27 und 28) gesteht er ein, daß das Unglück des Gottlosen allerdings die Regel sei, aber ebenso fest hält er an seiner Unschuld und erklärt, daß Gottes Weisheit, welche diese Gegensätze angeordnet, dem Menschen völlig unbegreiflich sei. In der zweiten Rede (Cap. 29—31) giebt er durch die ausführliche Schilderung seines früheren Glücks und seines jetzigen Elends einen ergreifenden Gegensatz. Nachdrücklich und in's Einzelne gehend betheuert er noch einmal, daß er sich von aller Sünde fern gehalten habe, und spricht seine Sehnsucht nach Rechtfertigung durch Gott aus[2].

Dieser Wunsch wird ihm gewährt. Gott erscheint (Cap. 38 ff.) in der Wetterwolke und stellt Hiob zur Rede. In glänzender Schilderung erscheint Gottes Weisheit, welche die ganze Welt mit allem Hohen und Wunderbaren darin lenkt, ohne daß der Mensch auch nur den kleinsten Theil dieser Weisheit zu fassen vermöchte. Wie thöricht muß es da erscheinen, wenn ein sol-

[1] Uebrigens ist die betreffende Stelle außerordentlich schwierig und ihr Text wahrscheinlich stark beschädigt (19, 25 ff.).

[2] Das später eingeschobene Stück von Elihu (Cap. 32—37) lassen wir vorläufig unberücksichtigt.

cher Mensch mit Gott hadern, von ihm sein Recht fordern will! Dies erkennt auch Hiob und bittet ohne Widerrede um Vergebung wegen seines Trotzes. Diese wird ihm zu Theil. Nun aber wendet sich Gott kurz und scharf gegen die Freunde, welche ihn in so kleinlicher Weise vertheidigt und Hiob ungerecht beschuldigt haben. Nur um Hiob's willen erhalten auch sie Verzeihung. Hiob selbst muß für sie beten.

Zum Schluß stellt Gott den Hiob völlig her, giebt ihm allen Besitz doppelt wieder und schenkt ihm so viel Kinder, wie er verloren hat. Einige wenige Striche zeichnen sein Glück bis an den Tag, wo er „alt und lebenssatt" stirbt.

Der hier gegebene Abriß kann kaum eine Ahnung von den Schönheiten des herrlichen Gedichtes geben. Ueberall bewährt der Dichter seine Meisterschaft. Die verschiedensten Farben stehn ihm zu seinen lebenswahren Gemälden zu Gebote. Er weiß auf gleiche Weise den rein lyrischen Ausbruch der Klage und die bittere, leidenschaftliche Seelenstimmung des Dulders wie die glänzenden Schilderungen des göttlichen Wirkens in der Natur und im Menschenleben zu schildern. Der tief gebeugte, dem Verschmachten nahe Hiob, der dennoch Geisteskraft genug behält, mit bald ruhiger, bald heftiger Widerlegung und mit schneidender Ironie die Freunde abzuweisen und Gott selbst gegenüber in himmelstürmender Rede sein Recht zu fordern, ist in einer Weise durchgeführt, die man grade bei einem hebräischen Dichter durchaus nicht erwarten sollte. Denn eine solche Objectivität ist in der durch und durch subjectiven Poesie der semitischen Völker sonst unerhört. Mit welcher Kunst wird der Wechsel der Stimmung beim Hiob angedeutet, je nachdem in ihm mehr die Verzweiflung und die Hitze des Streits oder die ruhige Klarheit seines Innern hervortritt!

Allerdings hören wir aus Hiob's Reden gar oft die Klagen und Gedanken aller unschuldig Leidenden heraus, so daß er mitunter als rein ideale Person in ihrem Namen redet. Bei kalter Ueberlegung ließe sich überhaupt fragen, ob ein Mensch, der in Hiob's Lage wäre, solche Reden halten könnte: aber wer durch solche Fragen den Werth des Gedichtes heruntersetzen wollte,

würde ebenso verkehrt handeln wie der, welcher an dem wunderbaren Eingang oder der Gotteserscheinung am Schluß Anstoß nähme.

Die Freunde erscheinen nicht etwa als bösartige Menschen, sondern nur ihr einseitiger Standpunkt verführt sie dazu, in der wohlwollendsten Absicht den Dulder immer noch mehr zu kränken. Ihre Reden sind voll der herrlichsten Weisheit, aber sie wenden diese falsch an. Unter sich heben sich die Charactere der Freunde nicht stark von einander ab; nur Eliphas tritt als der Angesehenste und Aelteste deutlich hervor. Seine Reden sind die inhaltvollsten und eindringlichsten.

Gott selbst verschmäht es in dem Gedichte, durch weitläufige Beweise die Wahrheit festzustellen; er weis't auf die Wunder der Natur hin, die er dem Menschen nacheinander vorführt: darin liegt seine Rechtfertigung. Es ließe sich weitläufig ausführen, wie grade seine Reden, der Glanzpunkt des ganzen Gedichtes, so recht characteristisch für die israelitische Auffassung Gottes sind. Der Gott Israel's ist kein transcendentales, metaphysisches Wesen, sondern der, von dessen Dasein und Walten die ganze Natur den Menschen mit unmittelbarer Gewalt überzeugt.

Wenn die Durchführung des Planes und die Fertigkeit der Characterisierung großen Lobes werth sind, so sind die Schönheiten des Einzelnen noch weit höher zu schätzen. Von dem Reichthum und der Kraft der Sprache, der Pracht der Bilder und Schilderungen kann auch die beste Uebersetzung nur einen schwachen Begriff geben. Der Dichter führt uns bald in die Natur, bald in die Beschäftigungen und Zustände der Menschen, ja selbst mythische, namentlich astrologische Züge verschmäht er nicht anzubringen. Die vielen Anspielungen auf das Leben und Treiben der Menschen machen es beim Hiob fast mehr als bei irgendeinem andern Buche des Alten Testaments nöthig, das orientalische Leben einer genaueren Beobachtung zu unterziehen. Auf Schritt und Tritt empfängt das alte Buch Licht durch das Leben und die Natur des heutigen Morgenlandes. Freilich bleibt uns dennoch grade von solchen Anspielungen Vieles dunkel, denn weder ist der Orient im Kleinen ganz unverändert, noch sind solche oft kurze Andeutungen immer klar genug, um auch durch

eine solche lebendige Erläuterung in ein rechtes Licht gesetzt werden zu können.

Wir könnten leicht eine Reihe besonders herrlicher Stellen hervorheben; doch fingen wir damit an, wir wüßten nicht, wo wir aufhören sollten. Wir können den Leser nur auffordern das Buch selbst zu lesen. Für den, welchem das Original unzugänglich ist, giebt es mehrere gute Uebersetzungen aus neuerer Zeit, die wenigstens einen gewissen Ersatz bieten. Luther hatte leider mit den überaus großen Schwierigkeiten der Sprache Hiob's zu viel zu kämpfen, als daß es ihm hätte gelingen können, eine noch jetzt brauchbare Uebersetzung derselben zu liefern. Wir sagen das um so unbefangener, je höher wir Luther als Uebersetzer im Allgemeinen stellen, und je mehr wir anerkennen, daß seine Uebersetzung der leichteren Bücher des Alten Testaments noch jetzt außerordentlich zu empfehlen ist.

Wie oben angedeutet, ist der größte Theil des Hiob in poetischer Form abgefaßt, und zwar tritt es hier noch durchweg klar zu Tage, daß die Dichtungsart von der einfachen Spruchpoesie ausgegangen ist. Ueber diesen Zusammenhang der didactischen Gedichte mit der Spruchform habe ich früher des Weiteren geredet.

Großes Lob verdienen aber auch die der Form nach prosaischen Theile. Dem Hebräer ist durchaus keine andre Form der Erzählung bekannt, als die Prosa. Die Geschichte der Erzväter wie die Wunder der Propheten, Kriegsthaten und Idyllen, Alles konnte nur in prosaischer Form berichtet werden, so poetisch auch die Entwicklung und die Darstellung im Einzelnen sein mochte. So stand also auch unserm Dichter kein andrer Weg offen, um die nothwendigen Angaben über die Ursache, den Verlauf und den Ausgang zu geben, als einfach zu erzählen. Sobald aber innerhalb dieser prosaischen Abschnitte gesprochen wird, gliedert sich die Rede fast immer gleich rhythmisch (z. B. 1, 7, 21). Die Erzählung ist sehr einfach, aber eine schöpferische Phantasie belebt sie. Die behagliche Schilderung von Hiob's Reichthum und Glück, die himmlische Versammlung, die Unglücksposten und alles Andere ist durchaus zweckmäßig und kräftig erzählt. Beim Schluß ist es sehr fein, daß der Satan nicht noch einmal erwähnt wird.

Der Ausgang hat genug gegen ihn gezeugt; es wäre überflüssig, dies noch besonders hervorzuheben.

Es ist mir unbegreiflich, wie man in neuerer Zeit den erzählenden Eingang und Schluß oft für unecht hat halten können. Der Rest des Gedichtes wäre rein unverständlich. Die prosaische Form erklärt sich vollständig aus dem eben Gesagten. Sie wird ja auch innerhalb des poetischen Theils überall angewandt, wo Etwas zu erzählen ist (z. B. 3, 1, 2; 4, 1; 27, 1; 38, 1). Der Einwand, daß der Schluß den alten Vergeltungsglauben nur bestärken könne, würde, auch wenn er richtig wäre, doch ganz ungehörig sein. Wollte man wirklich die poetische Gerechtigkeit so weit aus den Augen setzen lassen, daß Hiob schließlich auf dem Aschenhaufen am Aussatz sterben müßte?

Der treffliche Tact des Dichters zeigt sich besonders auch darin, daß er zum Helden seines Gedichts keinen Israeliten wählt, welcher dem Mosaischen Gesetz unterworfen ist, sondern einen Mann der grauen Vorzeit, der den Gott Israel's nicht nach levitischem Ritus, aber nicht weniger fromm verehrt, ganz wie Abraham und die andern Patriarchen, deren Bild dem Dichter offenbar vorschwebte. Darum gebrauchen die Redenden auch nicht den specifisch israelitischen Gottesnamen Jahve (mißbräuchlich Jehova gesprochen), sondern bedienen sich anderer poetischer oder alterthümlicher Bezeichnungen Gottes, während der Dichter, wo er selbst redet, jenen Namen ganz unbefangen anwendet. Hiob erscheint als ein angesehener, reich begüterter Mann wie Abraham. Aber er ist nicht etwa als ein Nomadenscheich anzusehn, sondern als ein seßhafter Grundherr; dafür sprechen schon die nur für den Ackerbauer, nicht für den Nomaden brauchbaren Heerden von Rindern und Eseln, die ihm ganz im Anfang beigelegt werden. Die Situation einer alten, vorisraelitischen Zeit ist gut durchgeführt, strenger allerdings in den erzählenden Theilen als in den Reden, aus welchen doch oft die Gegenwart des Dichters herausklingt. Uebrigens hat man doch auch manchmal zu viel Gewicht auf den „Hauch der Urzeit" gelegt, welcher das Gedicht durchdränge. Das Leben in der Wüste und am Rande derselben — und hier ist auf jeden Fall das Local des Gedichts — verändert sich durch die Jahrhunderte und Jahrtausende hindurch

äußerst wenig, und der Dichter konnte die wesentlichsten Züge aus seiner Gegenwart nehmen, um die uralte Vorzeit zu schildern. Uebrigens bedient er sich der dichterischen Freiheit, seinem Helden einen über alle gewöhnlichen Verhältnisse gehenden Wohlstand zu verleihen.

Daß das Gedicht keine Geschichte ist, versteht sich von selbst. Schon die Scene im Himmel und die Gotteserscheinung, welche beide durchaus wesentlich für die Oeconomie des Ganzen sind, weisen darauf hin, daß wir uns hier auf dem Gebiet der Dichtung befinden, und die langen poetischen Reden müssen auch den wundergläubigsten Ausleger hiervon überzeugen. Schon im Talmud wird die Ansicht erwähnt, daß Hiob nie gelebt habe, sondern eine fingierte Person („ein Gleichniß") sei. Luther neigte sich zu der Annahme, daß ein Dichter hier einen geschichtlichen Stoff bearbeitet habe. Andere hielten aber mit lächerlicher Strenge an der Geschichtlichkeit, ja der wörtlichen Richtigkeit der Reden fest.

Eine andere Frage ist die, ob der Dichter seinen Stoff gradezu erfunden habe. Mit Recht bemerkt Ewald, daß eine solche Erfindung nicht im Geist der alten Literatur sei. Dazu kommt, daß die Namen der wichtigsten Personen, zumal der des Hiob selbst, keine in die Augen fallende Bedeutung haben, wie sie es vermuthlich haben würden, wenn der Dichter sie selbst gebildet hätte; man vergleiche dagegen die vom Dichter frei geschaffnen Namen der Töchter Hiob's (42, 14). Nun ist uns der Name des Eliphas auch aus 1. Mose 36, 11 bekannt, und zwar steht er da wie hier in Verbindung mit Theman. Es liegt daher nahe anzunehmen, daß die Sage auch die beiden andern Freunde und besonders auch den Hiob in Verbindung mit dem Lande Uz kannte. Was aber die Ueberlieferung weiter von ihm berichtete, wie viel der Dichter auch in der Erzählung selbst geschaffen hat, das können wir nicht mehr beurtheilen und noch weniger, ob der Sage irgend etwas Geschichtliches zu Grunde lag. Wenn Ezechiel 14, 14, 20 den Hiob als historische Person nennt, so hat er dabei wahrscheinlich schon unser Buch vor Augen. Die im Griechischen leicht mögliche Verwechselung des Hiob (Job) mit dem 1. Mose 36, 33 f. genannten Jobab hat einige scheinbar geschichtliche Nachrichten über jenen veranlaßt, welche

schon sehr früh an die alte griechische Uebersetzung des Buches gehängt worden sind. Was dann jüdische, christliche und muhammedanische Legenden weiter von Hiob berichten, gehört nicht hierher.

Der Schauplatz der Geschichte, das Land Uz, ist nicht genau zu bestimmen. Jedenfalls ist dies ein alter Name, der nur noch poetisch und in alten Ueberlieferungen vorkommt. Wahrscheinlich lag das Land südöstlich von Palästina. Die Ansprüche, welche das nordöstlich gelegene Hauran darauf macht, das Land Hiob's zu sein, scheinen mir trotz ihres hohen Alters ein geringeres Gewicht zu haben; denn wenn das dortige Hiobskloster auch aus den ersten Jahrhunderten n. Chr. stammt, so weiß man doch, wie wenig auf solche Mönchstraditionen zu geben ist. Wir können nicht daran zweifeln, daß damals der Name Uz längst verklungen war.

Auch beim Hiob fehlt uns jede Nachricht über den Verfasser. Wir können nur vermuthen, daß derselbe manche der hier geschilderten Kämpfe selbst durchgemacht und in schweren Leiden große Zweifel zu überwinden gehabt hatte. Mit ziemlicher Sicherheit läßt sich auch annehmen, daß er in Aegypten gewesen war; allerlei Hindeutungen auf ägyptische Verhältnisse, namentlich aber die lebendige Schilderung des Nilpferdes (Behemoth) und des Krokodils (Leviathan), welche ganz so aussieht, als beruhe sie auf eigner Anschauung, sprechen dafür. Eine solche Annahme hat auch gar nichts Auffallendes in sich; während es durchaus verfehlt ist, aus jenen Umständen ohne Weiteres zu schließen, daß unser Gedicht in Aegypten geschrieben sei.

Die Abfassungszeit läßt sich nur ganz im Allgemeinen bestimmen. Man hat lange Zeit das Gedicht als uralt angesehen, es auch wohl dem Mose beigelegt. Diese Annahmen beruhen bloß auf einer groben Verwechselung des Dichters mit seinem Helden. Auch die Hypothese eines nichtisraelitischen (arabischen, idumäischen u. s. w.) Verfassers geht von derselben Verwechslung aus. Solche Ansichten sind denn seit etwa fünfzig Jahren auch allgemein aufgegeben. Dagegen haben Andere das Buch ungebührlich jung machen wollen und es wohl gar in die nachexilische Zeit geschoben, deren religiöse Aengstlichkeit schlechter-

dings nicht mit der titanenhaften Kühnheit Hiob's in Einklang zu bringen ist. Die ungefähre Stellung des Buches ergiebt sich schon aus der allgemeinen Literaturentwicklung. Ein so vollendetes Kunstwerk muß noch in der Blüthezeit der Literatur geschrieben sein. Welch ein Unterschied ist zwischen der Sprache Hiob's und schon der der Propheten Jeremia und Ezechiel! Und wenn nun Ezechiel, wie wir oben sahen, auf unser Buch hinweist und Jeremia dasselbe gradezu nachahmend benutzt (vergl. besonders Jer. 20, 14 ff. mit Hiob 3, aber auch noch andere Stellen könnten angeführt werden), so geht daraus wenigstens ein etwas höheres Alter hervor. Auf der andern Seite kann das Gedicht, das doch schon eine große literarische Entwicklung voraussetzt, nicht in die älteste Epoche hebräischen Schriftthums hinaufgerückt werden. Zu dieser gehört aber noch die Salomonische Zeit, in welche „conservative" Erklärer dasselbe verlegen. Schon die Benutzung gewisser Theile der Genesis führt uns bedeutend unter Salomo herab, ebenso die Wahrscheinlichkeit, daß dem Dichter bei der Scene mit dem Satan das Prophetenwort 1. Kön. 22, 19—22 vorschwebte. Wir werden nicht sehr fehl greifen, wenn wir das Gedicht ungefähr in die Zeit des Jesaia verlegen. Dazu stimmt auch seine Verwandtschaft mit einigen Theilen der Sprüche, welche ungefähr in dieselbe Zeit zu verlegen sind.

Anspielungen auf bestimmte Zeitereignisse finden wir begreiflicherweise im Hiob nicht. Freilich liegt es nahe, bei der Schilderung der in die Gefangenschaft abgeführten Fürsten und Großen (12, 17 ff.) an das Exil des Reiches Israel (Ephraim) zu denken; dies würde gut zu der von uns angenommenen Zeit passen, aber sicher ist hier Nichts.

Falsch ist es, wenn man aus der Erwähnung der Chaldäer 1, 17 folgern will, Hiob sei erst ein Erzeugniß der chaldäischen Periode. Vielmehr erscheinen hier die Chaldäer in einem ganz anderen Lichte als später. Der Erzähler berichtet lauter plötzliche, vollkommen unerwartete Unglücksfälle. Feuer fällt vom Himmel und verzehrt die 7000 Stück Kleinvieh sammt den Hirten; ein Windstoß stürzt das Haus über sämmtliche Kinder Hiob's zusammen; so müssen auch ganz ungeahnte Feinde, Chaldäer und Sabäer, von den Enden der Erde kommen, um die

übrige Habe zu vertilgen. Freilich hat man, um die Sache natürlicher zu machen, aus den Sabäern, welche im südlichsten Arabien saßen, Beduinen der syrischen Wüste machen wollen, aber gegen alle Geschichte. Vielmehr zeigt uns grade die Gegenüberstellung der Sabäer, daß dem Dichter auch die Chaldäer ein ganz fernes Volk waren, das nach dem natürlichen Lauf der Dinge in Hiob's Land nicht zu erwarten war; mithin muß er vor den Eroberungszügen der Chaldäer in Syrien und Palästina geschrieben haben.

Aus den vielfach vorkommenden Klagen über Unglück und Unterdrückung der Armen folgt weder, daß das Gedicht aus einer eigentlichen Unglücksperiode stammt, noch überhaupt etwas Näheres über seine Abfassungszeit; denn solche Zustände gab es so ziemlich zu allen Zeiten.

Auch die für ein späteres Zeitalter geltend gemachten sprachlichen Gründe sind durchaus nicht stichhaltig. Der große Reichthum der Sprache, über welchen der Dichter verfügt, bringt es mit sich, daß er gar manches Wort gebraucht, das uns sonst zufällig nicht im Hebräischen, wohl aber im Aramäischen oder auch wohl im Arabischen erhalten ist, das aber doch echt hebräisch war. Der Dichter hatte zur Verwendung solcher Wörter um so mehr Veranlassung, als er die verschiedensten Gebiete des Lebens berührt, die sonst in den uns erhaltenen hebräischen Schriften nicht berücksichtigt werden. Jedes andere große Gedicht aus alter Zeit würde uns ähnliche Erscheinungen zeigen, je weltlicher der Inhalt, desto mehr. Einige Aramaismen in Sprachformen und Orthographie mögen weit späteren Abschreibern zur Last fallen. Wir haben keinen Grund, die Sprache des Hiob für etwas Anderes als ein sehr reines Hebräisch zu halten.

Werfen wir noch einen Blick auf das gewaltige Gedicht, so muß uns die Kühnheit des Plans und der Gedanken überraschen. Wer in den Bestrebungen der geistigen Führer Israel's nur hierarchisch-dogmatische Tendenzen erblicken kann, dem muß das Buch ein absolutes Räthsel bleiben, wie freilich auch ein großer Theil der prophetischen Literatur. Wir aber betrachten dasselbe als ein herrliches Zeugniß der geistigen Freiheit in der Zeit vor dem Exil. Der Dichter verwendet mit größter Unbefangenheit

selbst Gott und seine Heerschaaren zu seinem Gedicht in ganz origineller Weise, und zwar thut er das, ohne irgend zu der Fiction einer Ecstase zu greifen, sondern vielmehr in der einfachen Erzählung. Er läßt Gott selbst reden, nicht nach der Weise seiner Zeitgenossen, der großen Propheten, sondern in Worten, von welchen die ganze Natur widerhallt. Sein Held erhebt sich im bitteren Gefühl der gekränkten Unschuld gegen die Menschen und gegen Gott selbst, ohne daß ihm Gott hierüber den Vorwurf der verletzten Majestät machte. Er hält mit der äußersten Consequenz an der Behauptung seiner Unschuld fest, und, wohl gemerkt, der Dichter, dessen erste Worte die völlige Unsträflichkeit Hiob's bezeugen, giebt ihm hierin durchaus Recht und hat diese Unschuld zum Angelpunkte des Ganzen gemacht.

Es kann nicht auffallen, daß man schon früh grade hieran Anstoß nahm. Wir haben ein altes Zeugniß dafür an dem großen Einschiebsel Cap. 32—37. Ein Späterer suchte das Gedicht von den Anstößen zu befreien, kam aber glücklicherweise nicht darauf, diesen Zweck durch Wegschneiden und Umarbeiten des Einzelnen zu erreichen, sondern er dichtete einen größeren Abschnitt, den er in das Buch einlegte. Ein Jüngling, Elihu (d. h. „Er ist mein Gott"), der bis dahin aus Achtung vor den älteren Männern geschwiegen hat, erhebt sich strafend. Er hält Hiob vor, wie arg er sich durch seine Selbstgerechtigkeit verfehle. Er sieht das Leiden Hiob's allerdings auch — gegen den Sinn des ursprünglichen Dichters — als ein mit dessen Sünden zusammenhängendes an, ohne jedoch den Dulder darum grober Sünden zu zeihen wie die Drei. Er stellt ihm vor, daß sein Leiden eine Prüfung zur Besserung sei, und wiederholt wie die Freunde, daß er, wenn er sich bessere, schließlich von Gott wieder vollen Segen erlangen werde. Wir haben hier also im Grunde wieder die alte Vergeltungslehre, nur etwas gemildert und verfeinert. Uebrigens kommt auch Elihu am Schluß seiner Reden zu dem Ergebniß, daß dem Menschen Nichts übrig bleibe als sich den undurchschaubaren Plänen Gottes demüthig zu unterwerfen.

Die Unechtheit dieses Abschnittes ist in neuerer Zeit von fast allen nennenswerthen Auslegern, sogar von Delitzsch, an-

erkannt. Schon in dem Gesagten liegen wichtige Gründe gegen die Echtheit. Doch wollen wir noch etwas näher auf das Einzelne eingehen.

Der Theil paßt nicht zum Plan des Ganzen. Daß Hiob vollständig bleibt, auch wenn man das ganze Stück herausnimmt, muß Jeder eingestehen. Der Dichter des Elihu findet im Hiob Fehler, die der ursprüngliche Dichter durchaus nicht kennt. Was Gott dem Hiob vorwirft, ist etwas ganz Anderes als das, weshalb ihn Elihu tadelt. Die gewaltige Rede Gottes, welcher die Fülle der Naturwunder für sich reden läßt, wird durch Elihu, der in kleinlicher Weise Vernunftgründe vorbringt, außerordentlich abgeschwächt. Daß aber Elihu im Sinne seines Dichters Recht haben soll, ergiebt sich einfach daraus, daß Hiob ihm nicht antworten kann. Seltsam ist die Ausflucht einiger Erklärer, daß Hiob darum schweige, weil er es unter seiner Würde halte, dem eitlen Geschwätz des Knaben zu antworten. Wie hätte der Dichter auf den Einfall kommen sollen, zum Schluß der gewaltigen Streitreden noch absichtlich so viel eitles Geschwätz zu geben? Vielmehr bedeutet das Schweigen Hiob's hier entschieden dasselbe wie das Verstummen der Freunde im ursprünglichen Gedicht. Demnach soll also Hiob, der den mächtigen Worten des Eliphas getrotzt hatte, dem viel weniger gehaltvollen Gerede Elihu's unterliegen. Dazu setzt der Anfang der Rede Gottes (38, 2) entschieden voraus, daß unmittelbar vorher Hiob gesprochen hat. Also stören diese vier Reden Elihu's durchaus den Plan und Zusammenhang des Ganzen.

Ferner wird Elihu weder im Prolog noch im Epilog erwähnt. Gott redet am Schluß mit Hiob und den drei Freunden, Jeder bekommt seinen Bescheid, aber von Elihu erfahren wir Nichts mehr.

Dazu kommt endlich ein großer Unterschied der Sprache und des Stils dem ursprünglichen Gedicht gegenüber. Freilich hat sich der Dichter des Elihu an dem älteren gesonnt und ihm manche Redensart, manches Bild entlehnt, aber im Einzelnen wie im Ganzen ist die Verschiedenheit doch sehr groß. Eine Menge von Lieblingsworten und Redensarten wiederholt sich immer wieder im Elihu, und zum Theil sind dies solche, die sonst im

Alten Testament oder doch im Hiob gar nicht weiter vorkommen. Der Stil ist viel breiter und weniger körnig als der des echten Hiob. Die langen Einleitungen, in denen Elihu erklärt, er wolle reden, er wolle Weisheit verkünden u. s. w., ohne zur Sache kommen zu können, stechen sehr unvortheilhaft von der Redeweise des älteren Dichters ab. Namentlich ist die erste Rede Elihu's fast ganz inhaltsleer. Auch die prosaische Einleitung 32, 1 ff. hat eine ganz andere Erzählungsweise als die echten prosaischen Stücke. Der poetische Werth des Elihu ist bedeutend geringer als der des wahren Hiob. Damit soll aber durchaus nicht behauptet werden, daß jener nicht auch seinen Werth habe; besonders die letzte Rede (deren Text leider stark verderbt ist) hat viele Schönheiten.

Obgleich wir dem Dichter Elihu's also durchaus nicht eine bedeutende Begabung absprechen können, so läßt sich doch nicht leugnen, daß im Ganzen das Neue, welches er bringt, gegen den Geist des ursprünglichen Gedichts, das aber, worin er mit diesem übereinstimmt, ihm gradezu nachgebildet ist.

Die Entstehung des Elihu braucht nicht sehr viel später zu sein als die des echten Hiob. Allerdings stimmt die geringere Bündigkeit des Ausdrucks zu dem allgemeinen Character der etwas späteren Schriften. Der Stil Elihu's nähert sich schon einigermaßen dem der Propheten aus der letzten Zeit des selbständigen Juda. Das Stück in's Exil oder noch später zu setzen, liegt aber kein Grund vor.

Dies große Einschiebsel halte ich aber auch für das einzige unechte Stück unseres Buches. Von dem falschen Verdachte gegen die prosaischen Stücke habe ich schon oben gesprochen. Auch das Stück vom Nilpferd und Krokodil (40, 15—41, 26) kann ich nicht mit Ewald für ein späteres Einschiebsel halten. Allerdings ist dies Stück ein wenig gedehnt und schwächt den Eindruck der Rede etwas ab; aber im Einzelnen sind die Schilderungen vortrefflich und ganz in der Art des ursprünglichen Dichters. Die beiden ägyptischen Wunderthiere müssen auf den Dichter einen ganz besonderen Eindruck gemacht haben. Er hielt es für zweckmäßig, seinen Landsleuten diese unbekannten Ungeheuer besonders zu schildern; ihre Abnormität rechtfertigte die Stellung in einer

besonderen Rede. Der Gedanke, daß Hiob Gott nicht meistern soll, der solche Wesen geschaffen, denen gegenüber der Mensch rath- und thatlos ist, paßt außerdem gut zum Ganzen, wenn er auch etwas klarer hätte ausgedrückt werden können. Es würde übrigens auch immer einige Schwierigkeit machen, zwischen dem ursprünglichen Dichter und dem des Elihu noch einen dritten am Hiob thätig sein zu lassen; denn daß dies Stück älter sein muß als Elihu, unterliegt keinem Zweifel.

Wir müssen es als eine ganz besondere Gunst des Geschicks ansehen, daß uns das Buch Hiob, beiläufig bemerkt das einzige große einheitliche Gedicht, das wir noch aus dem hebräischen Alterthum besitzen, erhalten ist. Das Buch scheint schon in älterer Zeit hohes Ansehen genossen zu haben. Mehrfach klingen Stellen aus ihm in späteren Gedichten wieder. Dies Ansehen von Alters her hat es wohl bewirkt, daß man ihm eine Stelle in der dritten Reihe heiliger Schriften einräumte. Allerdings war in dem Buche allerlei Bedenkliches, aber glücklicherweise war das Verständniß des Einzelnen so schwierig, daß sich die Anstöße mit geringem Aufwande von Interpretationskunst wegschaffen und aus anderen Stellen sehr erbauliche Sätze ziehen ließen, die freilich vom Dichter durchaus nicht immer hineingelegt waren. Ganze Stellen sowohl aus Hiob's wie aus seiner Gegner Reden ließen sich dogmatisch und paränetisch gut verwerthen. Freilich durfte man dabei nicht zu stark auf den Zusammenhang des Ganzen achten und nicht berücksichtigen, ob dieser oder jener Satz nur im Eifer der Polemik vorgebracht, vielleicht nachher ausdrücklich widerlegt ist, aber auf solche Rücksichten kam es auch weder den jüdischen noch den christlichen Erklärern im Alterthum besonders an. Jedoch sehen wir daneben einzeln auch wohl das Bestreben, dem Plan des Dichters gerecht zu werden und den Hiob selbst in einer richtigen Stellung gegenüber den Andern aufzufassen. So findet sich bei Kirchenvätern z. B. die Auffassung der drei Freunde als Typen der Häretiker; aber grade aus solchen Urtheilen erkennt man, wie wenig in jenen Zeiten die Möglichkeit gegeben war, ein solches Werk unbefangen zu verstehen.

Im Ganzen ist das Buch für die Dogmatik des Judenthums

und Christenthums aus leicht begreiflichen Gründen von sehr geringem Einfluß gewesen. Das wirkliche Verständniß beginnt erst wieder allmählich mit der Reformation.

Uebrigens war es den alten Kirchenvätern schwer genug gemacht, den Hiob zu verstehen. Die griechische Uebersetzung, deren sie sich allein bedienen konnten, ist zwar ein anerkennenswerthes Werk, dessen Verfasser durch das Streben, Poesie durch Poesie wiederzugeben, einen selbständigen, frischen Sinn zeigt; aber es fehlte dem etwa in der Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. arbeitenden Uebersetzer zu sehr an dem richtigen Wortverständniß des schwierigen Textes, so daß er immer höchstens den ungefähren Sinn wiedergeben konnte. Dazu nahm er sich die Freiheit, unverständliche Stellen ganz wegzulassen. Diese wurden nun später aus wörtlichen Uebersetzungen ergänzt, und dazu kamen Zusätze und Corruptionen aller Art, so daß endlich ein buntscheckiger und dem Original wenig entsprechender Text entstand. Besser hatte es freilich die abendländische Kirche, seit Hieronymus mit jüdischer Hülfe seine eigene Uebersetzung angefertigt hatte. Aber woher hätte sie die Unbefangenheit und Klarheit bekommen sollen, das Verständiß des Gedichtes so weit zu gewinnen, wie es aus dieser tüchtigen, wenn auch durchaus nicht fehlerfreien, Arbeit möglich gewesen wäre?

Die Propheten.

Das ganze Alterthum glaubte daran, daß die Gottheit gewisse Menschen auf übernatürliche Weise mit der Gabe ausstatte, Verborgenes der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft an's Licht zu bringen. Ja durch bloße Vermittlung todter Sachen meinte man in die göttlichen Geheimnisse eindringen zu können; man sagte wahr aus den Eingeweiden der Opferthiere, dem Fluge der Vögel, dem Sande und vielen andern Dingen. Diese letzte Art, das Verborgene zu enthüllen, tritt im Volke Israel fast ganz zurück; nur das Loos, dem man eine directe göttliche Lenkung zuschrieb, wird hier noch zuweilen in ähnlicher Weise gebraucht; auch die s. g. „Urim und Tummim" des hohen Priesters, welche als Mittel betrachtet werden, die göttliche Entscheidung zu erkennen, scheinen eine Art Loos gewesen zu sein. Weit wichtiger ist bei den Hebräern die Verkündigung des göttlichen Wissens durch unmittelbare Erleuchtung begeisterter Männer. Ein solcher heißt gewöhnlich Nābī „Sprecher" oder auch Rōē „Seher", Hōsē „Schauer". Die Auffassung, welche der ersten Benennung zu Grunde liegt, ist die, daß der Begeisterte der Dolmetscher Gottes, der Inspierierte ist, durch dessen Vermittlung er zu den Menschen redet. Diese Anschauung drückt sich 2 Mose 7, 1 sehr naiv in den Worten Gottes an Mose aus, nach denen dieser als der geistige Leiter dem König Pharao gegenüber den Gott, sein redegewandter Bruder aber den „Nabi" desselben abgeben soll; für „Nabi" steht in der Parallelstelle 4, 16

(aus einer anderen Quelle) „Mund". Diese Vorstellung wird auch durch den in alle europäischen Sprachen übergegangenen Ausdruck „Prophetes" wiedergegeben, welchen die alten griechischen Uebersetzer für das hebräische „Nabi" setzen. Denn „Prophetes" heißt nicht der „Vorhersager", sondern der, welcher etwas (Verborgenes, ihm allein Mitgetheiltes) aussagt und erklärt. Die andern beiden Namen, von denen der erstere („Seher") nach 1 Sam. 9, 9 in alten Zeiten statt des später üblicheren Nabi vorwiegend gebräuchlich war, drücken die Vorstellung eines Menschen aus, welcher durch göttliche Erleuchtung das sehen kann, was den Anderen verborgen bleibt. Sonstige Bezeichnungen dieser Männer sind mehr vereinzelt und werden auch anderweitig verwandt wie z. B. der Name „Mann Gottes". Wir halten uns an den herrschenden Sprachgebrauch und geben ihnen den Namen „Prophet", wie auch das entsprechende „Nabi" im Alten Testament durchaus die gewöhnliche Benennung ist.

Die Propheten sind seit alter Zeit vielfach als todte Werkzeuge aufgefaßt, welche die göttliche Eingebung aussprechen ohne eigenes menschliches Mitwirken. Diese supranaturalistische Ansicht konnte sich begreiflicherweise leicht sehr grob ausprägen, und wie schon im grauen Alterthum ein Prophet über die verlorenen Eselinnen des Kis Auskunft geben soll (1 Sam. 9), so hat man noch bis in die neueste Zeit die Auffassung der Propheten als bloßer Wahrsager vertheidigt. Aber diese rohe, einseitige Auffassung ist in der Zeit des lebendigen Prophetenthums doch nicht die der edelsten und erleuchtetsten Geister gewesen; wüßten wir wirklich von den Propheten Nichts, als daß sie die Zukunft und sonstige dem Menschen natürlicherweise unbekannte Dinge genau entschleiert hätten, dann könnten wir sie nur mit den Wahrsagern anderer Völker auf eine Stufe stellen, und sie hätten für uns gar keinen höheren Werth.

Die Bedeutung des israelitischen Prophetenthums liegt für uns in seinem s i t t l i c h - r e l i g i ö s e n Geist. Es ist weit wichtiger als Ausdruck des göttlichen Willens, der ethischen Forderungen denn als Enthüllung der Geheimnisse. Auch bei dieser ist der Prophet immer vom sittlich-religiösen Geist belebt, auch sie soll nur als Hebel für die Verbreitung dieses Geistes wirken.

Der Prophet fühlt sich unmittelbar von Gott berührt und spricht in seinem Namen, daher oft gradezu von Gott in der ersten Person. Die menschliche Persönlichkeit tritt dann bei ihm ganz zurück, aber nur um bald wieder deutlich hervorzutreten; denn diese Form ist nur ein Ausdruck der höchsten Begeisterung oder der innigsten Ueberzeugung von der Einheit des menschlichen Willens und Denkens mit dem göttlichen. Diese ganze Anschauung von der unmittelbaren Erregung des Menschen durch Gott hat ihre gute Berechtigung; sie ist subjectiv durchaus wahr, und sobald man nur das Uebernatürliche von der alten Anschauungsform abstreift, läßt sich ihr auch eine gewisse objective Wahrheit nicht abstreiten. Nur der ist ein Prophet, welcher von sittlich-religiösen Gedanken und Empfindungen bewegt ist und im Dienst der Religion Israel's steht; mit dem Verzückten oder dem Wahrsager hat er nur in Aeußerlichkeiten Gemeinschaft.

Das Prophetenthum bildet in der israelitischen Religon die fortbildende Kraft gegenüber dem zur Starrheit und Aeußerlichkeit geneigten Priesterthum und Gesetzwesen. In ihm tritt der Subjectivismus belebend und zum Fortschritt treibend hervor, während die großen, einmal gegebenen Ideen der Religion diesen selbst vor Ausschreitungen bewahren. Diese Ausbildung der Religion durch das Prophetenthum ist uns freilich nicht mehr ganz deutlich, weil eben die Berichte über den ältern Zustand der Religion (namentlich über Mose) selbst zum größten Theil vom prophetischen Standpunkt aus geschrieben sind, so daß die höhere Auffassung des Prophetenthums in die alte, rohere Zeit übertragen wird. So ist es z. B. wahrscheinlich, daß das gänzliche Verbot des Bilderdienstes erst eine Frucht der durch die Propheten bedingten höheren Entwicklung ist, während unsere prophetischen Berichterstatter dasselbe schon in die Zeit des Mose legen. Dieses Zurückschieben der prophetischen Anschauungen auf die ältere Zeit drückt sich dann darin aus, daß nicht bloß ein Mose, eine Debora und Mirjam als Propheten angesehen werden, sondern daß man selbst die mythischen Stammväter des Volks zu Propheten macht (1. Mos. 20, 7; Ps. 105, 15).

Geschichtlich treten uns die Propheten zuerst deutlich seit

der Zeit Samuel's entgegen. Freilich hat es sicher schon seit alter Zeit etwas Analoges gegeben, aber seit jener, auch für die äußere Geschichte des Volkes so wichtigen Periode bemerken wir sie in größerer Anzahl, und sie werden für die geistige Entwicklung wichtiger. Daß Samuel ganze Schaaren von Propheten um sich hat, wird uns von verschiedenen Quellen berichtet (1. Sam. 10, 5 ff.; 19, 18 ff.), und das alte Sprichwort: „ist auch Saul unter den Propheten?" scheint uns das Vorhandensein von Prophetengenossenschaften zu verbürgen, obwohl schon unsre Quellen die geschichtliche Veranlassung dieses Sprichworts nicht mehr sicher kennen und sie verschiedenartig erzählen. Noch in der Geschichte Elia's und Elisa's treten Schaaren von „Prophetensöhnen" auf. Es liegt sehr nahe, hier an eine Art klösterlichen Zusammenlebens mit einem gewissen Unterricht der Jüngern zu denken. Durch Nichts ist uns übrigens die in neuerer Zeit oft angenommene Meinung beglaubigt, daß diese „Prophetenschulen", über deren Einrichtung wir überhaupt Nichts wissen, von Samuel gestiftet seien. Für das eigentliche Prophetenthum haben diese Schulen auf keinen Fall eine hohe Bedeutung gehabt. Die großen, schöpferischen Propheten sind, was sie sind, durch sich selbst, mögen sie nun in solchen Genossenschaften gebildet sein und gelebt haben — was wir übrigens von keinem wissen —, mögen sie bloß durch die innere Stimme zur prophetischen Wirksamkeit berufen sein, wie das Amos (7, 14) so einfach wie ergreifend von sich selbst aussagt.

Auch ein ascetisches Leben, welches nach einigen Andeutungen von den Propheten oft geführt worden zu sein scheint, war gewiß kein Erforderniß. Die von den Königen hochgeehrten Propheten wie Nathan, Jesaia, lebten gewiß nicht in bedrängten Umständen, und selbst der vielgeprüfte Jeremia gebietet nach Jer. 32, 9 über ansehnliche Geldmittel (mag die dort erzählte symbolische Handlung auch fingiert sein). Als äußeres Kennzeichen der Propheten wird Sach. 13, 4 (aus einer älteren Prophetie, welche dem Buche des Sacharja angehängt ist) ein zottiger Mantel genannt, welcher auch in der Geschichte Elia's mehrfach erwähnt wird.

In der ältern Zeit war am Prophetenthum jedenfalls noch

mehr Aeußerliches als in der spätern, aus der wir die herrlichen prophetischen Reden haben. Dazu gehört, daß die Propheten sich nach völlig sicheren Zeugnissen (1. Sam. 10, 5 f. und 2. Könige 3, 15) durch rauschende Musik in einen Zustand der Verzückung versetzten. Ganz gegen die klaren Textworte, welche die prophetische Begeisterung als Folge der Musik darstellen, hat man hier bloß eine Begleitung des prophetischen Vortrags durch Musik finden wollen. Die Art, wie sich die Derwische durch Musik, Singen und Tanzen in Verzückung versetzen, giebt uns eine, allerdings stark verzerrte, Analogie hierzu aus dem heutigen Orient.

Der subjective Character des Prophetenthums, das Vorherrschen des Gemüths und der Phantasie vor der Reflexion führte allerdings leicht zu krankhaften Auswüchsen. Immer war da etwas Schwärmerei, und diese steigerte sich stellenweise zur Verzückung und Raserei. Daher wird das von Nābī abgeleitete Hithnabbē „sich als Prophet benehmen" wohl gradezu in der Bedeutung „toben" gebraucht, und der ruhige Beobachter nennt den Propheten schlechthin einen Rasenden oder Verrückten (Jer. 29, 26; 2. Kön. 9, 11). Eine gewisse Gewaltsamkeit ist von der subjectiven Erregung und Begeisterung überhaupt unzertrennlich. Freilich verliert sich diese mit der Zeit mehr und mehr, und der rein prophetische Gedanke tritt immer milder hervor; allein ganz hat die hebräische Prophetie diese Gewaltsamkeit nie aufgegeben. Noch bei dem schwermüthigen Jeremia und dem hohen Propheten, der zur Zeit des Cyrus Jes. 40—66 schrieb, zeigen sich deutliche Spuren jenes stürmischen Eifers, den uns die, freilich sagenhaften, Erzählungen von Elia's Wirken für die reine Religion vor Augen stellen.

Das Prophetenthum bestand während der ganzen Dauer der beiden israelitischen Reiche, lebte am Schluß des Exil's noch einmal kräftig auf, um bald darauf gänzlich zu verschwinden. Die letzten Propheten im Alten Testament zeigen schon das völlige Erlöschen der Begeisterung und des frischen, geistigen Lebens.

Die Propheten betrachten sich als Wächter der Treue gegen Gott; sie predigen strenge Sittlichkeit mit der Drohung schwerer

Strafe für die Vergehen. Die heiße Sehnsucht nach dem Ideal einer besseren Zukunft zeigt sich als sichere Verheißung für die Frommen.

Diese Grundgedanken nehmen verschiedene Gestalten an, je nach den Umständen. Alles wird in der Form der Anschauung ganz bestimmt ausgesagt. Wir sehen oft, daß diese bestimmte Schilderung der Zukunft auch für den Propheten nur eine poetische Ausmalung sein soll; aber es ist sehr schwer zu entscheiden, wie weit die Propheten bei den einzelnen Darstellungen subjectiv von der Wahrheit der einzelnen Züge überzeugt sind. Daß sie hierin freier dastehn, als man denken möchte, erkennen wir daran, daß ein und derselbe Prophet oft ganz verschiedene Ausführungen seiner Verheißungen und Drohungen giebt, welche, wenn sie prosaisch genau genommen würden, mit einander im entschiedensten Widerspruch ständen; und zwar geschieht dies noch oft in den jetzigen Aufzeichnungen, in denen solche Widersprüche doch hätten verwischt werden können, wenn es dem Propheten darauf angekommen wäre.

Den Kern der prophetischen Gedanken müssen wir überall von der Form unterscheiden, in welche derselbe gekleidet wird, auch da, wo dem Sprechenden selbst diese von höchster Bedeutung ist. Dem Jesaia steht es fest, daß der Tempel unzerstörbar sei, während sein Zeitgenosse Micha zuerst verkündet, in der großen Züchtigung, welche das Volk durch seine Sünden unwiderruflich über sich ziehe, müsse auch der Tempel mit der heiligen Stadt fallen. Die nächste Zeit gab dem Jesaia, die Zukunft dem Micha Recht, während doch im Einzelnen diese Zerstörung ganz anders kam, als Micha erwarten konnte. Der Hauptgedanke, daß das Volk eine große Prüfung erleiden müsse und daß der unzerstörbare Kern desselben alle Leiden überstehen werde, hat hier für uns allein wahren Werth. Verheißungen und Drohungen wechseln die Gestalt je nach den Umständen, während sie im Wesen sich gleich bleiben. Jesaia und seine Zeitgenossen erwarten das große Gericht von den Assyrern, die Propheten des hinsinkenden Jerusalems von den Babyloniern.

Die Lebhaftigkeit der Phantasie und der Gemüthsbewegung betrachtet die schließliche Entscheidung, die große Züchtigung und

das darauf folgende Heil durchgängig als nahe bevorstehend. Nur unter einer solchen Voraussetzung kann der Prophet mit Wärme sprechen, nur so kann er auf seine Hörer wirken. Es ist schon eine höchst eigenthümliche Erscheinung, daß der melancholische Jeremia die Zeit der Noth 70 Jahre dauern läßt. Volle zwei Menschenalter sollten also das ersehnte Heil noch entbehren. Wie lange haben aber noch freilich nach Ablauf dieser 70 Jahre die Frommen vergeblich nach dem Ende des Elends geschmachtet!

Eine Zeit der Erlösung vom Jammer der jetzigen Welt erwarten alle Propheten für Israel oder vielmehr für den wahren Kern Israel's, die Frommen. Aber diese Erwartungen drücken sich sehr verschieden aus. Während einige Propheten nur ganz schlicht von einem Siege der Guten, einem ewigen Glück der Gerechten sprechen, malen andere diese Hoffnungen weiter aus und schildern uns ein dann erstehendes ideales Reich oder eine von allen Mängeln befreite Natur. Das Elend des kleinen Volkes, das so oft der Spielball mächtiger oder wenigstens energischer und kriegerischer Nachbaren war, erhält in diesen Schilderungen ein Gegenbild. Mit Begeisterung verweilt die Erinnerung auf der kurzen Zeit, in der das noch in sich einige Israel mächtig gewesen war und weithin die fremden Völker unterworfen hatte. Je weiter man sich von David's Zeit entfernte, desto idealer wurde die Auffassung seines Reiches, und dieser Idealismus spiegelte sich in dem gehofften Zukunftsreiche wieder. Von selbst war damit die Idee eines neuen idealen Königs[1], eines zweiten, aber vollkommneren Davids gegeben, der diesem Reiche der Seligkeit vorstehen sollte. Man knüpfte wohl auch unmittelbar an David und das von ihm gegründete, geweihte Herrschergeschlecht an, indem man jenen König aus diesem hervorgehen und aus seiner Stadt stammen ließ. Aber in dem Allen war kein System, wie es die Aengstlichkeit späterer Jahrhunderte aufgefaßt und selbst in das Leben des geschichtlichen Jesu von Nazareth übertragen hat. Bei demselben Propheten weichen die

[1] Später ward es gewöhnlich, diesen König den „Gesalbten", Māschīah, gräcisirt Messias, übersetzt Christos, zu nennen; diese Benennung kommt im Alten Testament einige Mal von einem irdischen, aber zufällig nie von diesem erwarteten idealen König vor.

verschiedenen Schilderungen dieses Reiches von einander stark ab; einige Propheten erwähnen den einzelnen König gar nicht, bei andern tritt auch die Erwartung des neuen Reichs ganz zurück. Politisch sind diese Erwartungen entschieden, aber die Hauptsache ist doch das religiöse und sittliche Moment. Als Verehrer Gottes, die er erwählt hat, als Thäter seines Willens sollen die Gerechten Israel's dieses Reiches theilhaftig werden, in welchem Gottes Gebote das alleinige Gesetz sein werden. Das Reich selbst soll eben ein Reich der Sittlichkeit und Religion werden; von einem solchen sind nach israelitischer Auffassung die Segnungen der Natur gar nicht getrennt zu denken. Man sieht auch hier überall die ethische Grundlage. Freilich erwarten alle Propheten das dereinstige Heil in irdischer Gestalt. Einige lassen auch die fremden Völker an den erwarteten Segnungen Theil nehmen, nachdem sie bekehrt sind, aber wohl keiner hat sich die Errichtung des Reiches gedacht ohne vorhergehende scharfe Züchtigung der Feinde des Volks, an denen der Messias Rache üben soll, wie einst David Israel an seinen Drängern blutig gerächt hatte.

Wir sehen, das nationale Moment war bei den Propheten noch sehr mächtig. So zeigen sie denn durchgehends einen glühenden Haß gegen die feindlichen Völker, welche Israel an den Rand des Verderbens gebracht oder ihm seine Existenz als Volk genommen haben. Freilich wird auch hier der bloß nationale Eifer durch sittlich-religiöse Gedanken veredelt; in den Feinden seines Volkes sieht der Prophet ja die Verehrer der Götzen, die Gegner der strengen Sittlichkeit. Bei keinem Propheten tritt dies so klar hervor wie bei dem Verfasser von Jes. 40—66, welcher wiederholt den Fall des verhaßten Babel's als die Niederlage des rohen Götzendienstes und der Sittenlosigkeit auffaßt. Aber wenn auch manche Propheten über ihrer Zeit und über ihrem Volk standen, ihre Anschauungen waren doch durch ihre Zeit und ihren Ort bedingt. Nur eine befangene Auffassung könnte ihnen aus dieser Beschränktheit einen Vorwurf machen; wir werden uns vielmehr auch an ihrer patriotischen Wärme erfreuen, die selbst bei denen hervortritt, die wie Hosea und Jeremia zunächst nur Unglück für Israel verkünden können.

So sehr die Gewalt des Gefühls und der Phantasie bei den Propheten hervortritt, so ist doch die Reflexion durchaus nicht ausgeschlossen. Männer wie Nathan und Jesaia besaßen gewiß große Welt- und Menschenkenntniß und wußten diese wohl zu benutzen.

Was bei den Griechen die Volksführer im besten Sinn, das waren in Israel die Propheten. Sie leiteten das Volk ohne alle öffentliche Autorität durch die Gewalt ihrer Persönlichkeit und den Eindruck der heiligen Scheu, den sie auf die Hörer machten. So waren sie die Sachwalter der Unterdrückten. In Israel fehlte es so wenig wie in irgend einem andern Staat des Morgenlandes an Bedrückung durch weltliche und geistliche Machthaber, an Ungerechtigkeit und Käuflichkeit der Richter. Da war es nun für die untern Stände im hohen Grade wichtig, daß diese begeisterten Männer sich ihrer annahmen; denn nicht eine äußerliche Gottesverehrung, sondern eine solche forderten sie mit mächtiger Stimme, welche sich im Leben durch strenge Gerechtigkeit und Heiligkeit zeigt. Die gewaltigsten Strafreden der großen Propheten, namentlich des Jesaia, sind an die Vornehmen und Mächtigen gerichtet, welche das arme Volk mißhandeln und aussaugen; streng wird ihnen vorgehalten, daß es völlig eitel sei, solchen Frevel durch Opfer und Festgebräuche sühnen zu wollen statt durch thätige Besserung.

Auch politisch werden die Propheten wichtig. Sie eifern für den Satz, daß Israels Glück nur durch vollständigen Gehorsam gegen Gott zu erreichen ist, daß der Ungehorsam sich am Volke schwer rächen muß. Dabei verwerfen sie von der Höhe der Idee aus alle Bündnisse mit fremden Völkern, alles Vertrauen auf äußere Streitmittel. Eben dies bedeutet ihnen einen sträflichen Mangel an Vertrauen zu Gott, der allein helfen kann.

Diese Grundsätze vertreten die Propheten mit Aufopferung ihrer selbst. Sie leiden vielen Widerstand, aber werden nicht gebeugt. Sie greifen auch handelnd ein. Als das Haus Ahab's durchaus nicht vom Götzendienst lassen will, da bewirkt Elisa seinen Sturz. Ja sogar die Trennung des nördlichen Reichs vom südlichen wird auf einen Propheten zurückgeführt. Man sieht, daß dieser Prophet die Herrschaft des Stammes Juda,

namentlich des Salomo, wesentlich anders auffaßte als unsre judäischen Berichte. Es lag übrigens in der Natur der Sache, daß das Auftreten der Propheten oft zu Conflicten führte. Auch wenn die Machthaber stets die beste Gesinnung gehabt hätten, wäre es ihnen doch unmöglich gewesen, eine so ideale Politik wie die von den Propheten geforderte durchzuführen. Sie mußten unter allen Umständen mit den Mächten der Erde rechnen, welche von den Propheten für gar Nichts geachtet wurden. Bei solchen Conflicten waren die Propheten gewiß nicht immer schuldlos; der gewaltige Eifer riß sie leicht über die Grenzen der Mäßigung hin.

Es erklärt sich leicht, daß auch das reinste Streben dieser Männer oft Hohn, Leiden und Verfolgungen, ja den Tod über sie brachte. Aber dies waren doch die seltneren Fälle. Das hohe Ansehn, in dem sie beim Volke standen, schützte sie, und selbst die Großen beugten sich oft vor der geistigen Ueberlegenheit. Noch der eingekerkerte Jeremia flößt dem König Zedekia solche Ehrfurcht ein, daß er heimlich zu ihm kommt und ihn flehend befragt, ob sich die von ihm vorhergesagten Folgen seiner unverständigen und treulosen Politik nicht noch abwenden lassen. Welch ein Segen lag übrigens darin, daß die Propheten das Wort überall frei zu erheben wagten und in gewisser Hinsicht erheben durften! Vor den mit Blutschuld bedeckten König Ahab tritt Elia furchtlos und verkündet ihm, daß er für seine That den schmählichen Tod leiden soll; der König weist ihn nicht zurück, sondern thut Buße und erlangt dadurch Milderung der über ihn verhängten Strafe. Sind die einzelnen Züge dieser Erzählung auch nicht alle streng geschichtlich, so geben sie uns doch ein treues Bild von dem Auftreten der Propheten gegen die Mächtigen der Erde.

Auch mit den Priestern waren Conflicte nicht immer zu vermeiden. Obwohl einige Propheten aus priesterlichem Geschlecht waren (z. B. Jeremia), so mußten doch die reineren, geistigeren und dennoch strengeren Anschauungen der begeisterten Gottesmänner denen mitunter lästig werden, welche sich des ruhigen Besitzes ihrer geistlichen Würde erfreuen wollten und durch die Handhabung des Cultus ihre Heiligkeit gesichert glaubten. Nicht

bloß der Priester des goldenen Kalbes weist den Propheten Amos zurück, sondern auch die Priester in Jerusalem suchen die Propheten zuweilen fern zu halten.

Bei dem Subjectivismus der Propheten konnte es selbst nicht fehlen, daß sie bisweilen auch mit einander in Verwicklungen geriethen. Da war jeder von seiner Wahrheit überzeugt und der andere ein falscher Prophet. Allein die großen Grundgedanken, welche allen gemeinschaftlich waren, ließen doch solche Conflicte nicht häufig hervortreten, und wo die Rede von Pseudopropheten ist, haben wir meist eine bloße Ausartung, eine Anwendung prophetischer Art und Rede zu selbstsüchtigen Zwecken anzunehmen. So haben wir auch die Propheten anzusehen, gegen deren unsittliches Leben Jesaia und Andere eifern. Die Aeußerlichkeiten des Prophetenthums konnten sich auch Unberufene leicht aneignen, ohne doch von seinem wahren Wesen Etwas an sich zu haben.

Auch Propheten der fremden Götter, besonders des Baal, werden im Alten Testament erwähnt. So viel Aehnlichkeit diese mit den hebräischen Propheten haben mochten, so haben wir ihnen doch allen höheren Werth abzusprechen, da den Religionen der Nachbarvölker Israel's ethische Grundsätze fehlten. Die Macht des sittlichen Ernstes, welche den hebräischen Propheten antrieb, selbst sein Leben in die Schanze zu schlagen, wenn Gott, d. i. sein Gewissen ihn rief, konnte unmöglich ein Verehrer des Baal und der Astarte fühlen.

Die Lehr- und Wirkungsart der Propheten war jedenfalls mannigfach. Sie äußerten sich bald in schlichtem Vortrag, bald in erregter Rede. Wenn, wie das Alte Testament es ausdrückt, die Hand Gottes über sie kam, der Geist Gottes sie bedeckte, so mochten sie wohl oft selbst ihrer nicht mehr mächtig sein; dem entschleierten Auge des Sehers zeigten sich im Moment der höchsten Erregung die Gestalten der geheimsten Dinge leibhaftig. Wenn er so in der größten Begeisterung sprach, oder später seine in diesem Zustand gesehenen Visionen schilderte, mögen die Zuhörer oft Mühe gehabt haben, sich den Sinn der Reden zurecht zu legen. Bei den uns erhaltenen Schilderungen der Visionen ist aber nicht zu verkennen, daß diese nie bloß das im Geist Ge-

schaute einfach wiedergeben, sondern daß sie stets reflectierte poetische Ausmalungen sind, ja zum Theil geradezu auf Reflexion beruhen. So läuft schon bei einem der ältesten uns erhaltenen Propheten, bei Amos, eine Vision auf ein bloßes Wortspiel hinaus (8, 1, 2.), und die seltsamen Gesichte des Ezechiel sind sämmtlich Producte kalter Reflexion. Natürlich spiegeln diese Schilderungen aber einen Vorgang wieder, der dem Geist der Propheten nicht fremd war. Doch unter allen Umständen ist eine solche, immerhin unklare und nur subjectiv wahre Begeisterung nicht das Höchste bei den Propheten; nicht durch sie sind sie die Träger des religiösen Fortschritts in ihrem Volke geworden. Freilich mag bei der phantastischen Erregbarkeit der Semiten und bei der Gewalt der religiösen Gedanken auch der gewöhnliche Vortrag der Propheten etwas Leidenschaftliches, Unruhiges an sich gehabt haben, aber von dieser Erregtheit bis zu jenem eigentlichen Enthusiasmus ist doch noch ein großer Schritt. Die öffentliche Rede der Propheten war so wenig an eine bestimmte Kunstform gebunden, daß sie sogar auf erhobene Einwände unmittelbar antworteten.

Natürlich mußte bei einem wahren Propheten das ganze Leben mit seinen Gedanken und Lehren im Einklang stehen. Selbst in Aeußerlichkeiten drücken sie aus, was sie beseelt. Jesaia giebt seinen Kindern Namen, welche seine Grundgedanken aussprechen, und oft geben sie ihren Verkündigungen durch begleitende ausdrucksvolle Handlungen mehr Nachdruck. Dies sind die symbolischen Handlungen, deren Schilderung in unserer jetzigen prophetischen Literatur allerdings zuweilen bloß eine schriftstellerische Einkleidung ist (z. B. Jer. 13).

Der mündliche Vortrag ist bei den Propheten natürlich das Ursprüngliche, aber schon sehr früh fingen sie an, diesem durch schriftliche Aufzeichnung weitere Verbreitung und Wirksamkeit zu verschaffen. Die ältesten Propheten, von denen wir vollständige Stücke haben (Joel und Amos), leben um's Jahr 800 v. Chr., und in den geschichtlichen Büchern sind uns einzelne prophetische Aussprüche in ziemlich authentischer Weise aus noch früherer Zeit erhalten (z. B. 1 Kön. 22, 19 ff.). Natürlich sind die Aufzeichnungen der prophetischen Reden nicht stenographische Be-

richte, sondern mehr oder weniger freie Reproductionen des früher Gesprochenen. Wenn Jeremia nach seiner eigenen Angabe seine prophetischen Reden im fünften Jahre des König Jojakim wiederherstellt, nachdem dieser die kurz vorher (lange Jahre nach dem ersten Auftreten des Propheten) veranstaltete erste Sammlung hatte verbrennen lassen (Jer. 36), so ist an eine völlige Gleichheit des Wortlauts nicht zu denken. So erklärt es sich, daß zuweilen in den uns vorliegenden prophetischen Reden auf Dinge Rücksicht genommen ist, die zur Zeit, wo sie gehalten wurden, noch nicht bekannt sein konnten; die schriftliche Aufzeichnung hat hier nachträglich die spätern Umstände mit berücksichtigt.

Oft mag der Prophet allerdings seine Reden sofort aufgeschrieben oder dictiert haben, aber manchmal vergingen Jahre zwischen dem Halten und dem Niederschreiben. Secundär ist es, die Reden gar nicht zu halten, sondern bloß niederzuschreiben, obgleich dies schon in alter Zeit einzeln vorgekommen sein wird. Namentlich bei prophetischen Aussprüchen über fremde Völker, an die man sich doch nicht unmittelbar mit der Rede wenden konnte, scheint die bloß schriftliche Abfassung Regel gewesen zu sein, aber auch sonst möchte ich selbst bei Jesaia manche Reden als rein schriftstellerische Producte ansehen, während sich bei andern wieder deutlich ersehen läßt, daß und unter welchen Umständen sie vorher gehalten sind. Einige spätere Propheten sind ganz Schriftsteller wie z. B. Ezechiel, während sich wiederum bei den spätesten Propheten wie Haggai und Sacharja deutliche Spuren einer lebendigen Wirksamkeit durch mündliche Rede nachweisen lassen.

Die Kunstform, welche fast von allen Propheten mehr oder weniger beobachtet wird, ist gewiß bei der mündlichen Rede nicht so stark hervorgetreten wie bei der schriftlichen Aufzeichnung. Sie lehnt sich an die eigenthümliche Form der hebräischen Poesie, die freie Gliederung der Rede in rhythmisch parallelen Reihen, von der wir oben S. 117 gesprochen haben, bedient sich aber hier noch größerer Freiheit als die eigentliche Poesie und verwendet durchgehends längere Redeglieder. Zuweilen, jedoch nicht sehr häufig, gruppieren sich die Verse wieder zu Strophen. Der Bilderreichthum, der poetische Schwung ist der prophetischen Rede bis in die spätere Zeit gewiß immer eigenthümlich gewesen. Schon

von dieser formellen Seite, selbst abgesehen vom Inhalt, sind manche Prophetien, z. B. die des Joel und Jesaia, wahre Meisterwerke. Zuweilen werden die Propheten ganz lyrisch, z. B. Habakuk 3 und selbst Jeremia hier und da, während andrerseits in den poetischen Büchern wie den Psalmen mitunter Stücke vorkommen, welche sich der prophetischen Redeweise nähern. Die poetische Form und der ganze Schwung der Rede tritt mit der Zeit mehr und mehr zurück. Bei Ezechiel und selbst bei Jeremia ist Manches ganz prosaisch ausgedrückt; aus dem Ende des Exils haben wir noch einige prophetische Stücke von großer Schönheit, aber dann hört die Kunstform ganz auf, da auch der alte Geist erloschen ist.

Die ältern Propheten drücken sich im Ganzen kürzer, gedrungener, schwerer aus als die spätern, welche, auch wo sie der poetischen Redeweise treu bleiben, doch leichter, gedehnter und flüssiger schreiben. Im Ganzen überragen die Propheten der ältern Zeit die der spätern an Kunst der Rede bedeutend; doch gilt das nicht durchgängig, wie man z. B. nicht verkennen kann, daß der alte Prophet Hosea kein gewandter Stilist ist und Mühe hat, seinen Gedanken einen zweckmäßigen Ausdruck zu geben.

Wie der Begriff des literarischen Eigenthums den Hebräern überhaupt ziemlich fremd war, so benutzen auch die Propheten häufig die Reden ihrer Vorgänger mehr oder weniger wörtlich. Ganze Stellen werden citiert (z. B. Jes. 15 und 16 eine lange, von ihm schon als alt bezeichnete Prophetie über Moab), oder ohne Weiteres den Reden einverleibt, als wären sie eignes Gut. Namentlich bei Aussprüchen über fremde Völker geschah dies häufig. So sehen wir eine ältere Prophetenrede über die Edomiter einerseits bei Jer. 49, andrerseits bei Obadja benutzt. Schon Amos (1, 2) eröffnet sein Buch mit einem Spruch des Joel (4, 16), und Jesaia beginnt eine Rede mit einer Stelle aus einem alten Propheten, welche außer ihm auch Micha benutzt (Jes. 2, 2 ff. Micha 4, 1 ff.).

Die Propheten haben es zum Theil nicht verschmäht, den Sinn ihrer Reden durch historische Zusätze zu erläutern, welche die Veranlassung jener oder die Erzählung von Ereignissen enthalten, welche sich begaben, als sie dieselben zuerst mündlich vor-

trugen. Solche Zusätze finden wir bei Amos, Jesaia und besonders bei Jeremia. Davon sind natürlich streng zu unterscheiden die geschichtlichen Zusätze späterer Hand, durch welche die Bücher Jesaia und Jeremia erläutert werden (Jes. 36—39, Jer. 52).

Die uns vorliegenden Prophetien sind zum Theil mit Beischriften versehen, welche den Namen des Verfassers, auch wohl einige Notizen über ihn und über die besondere Veranlassung der Reden enthalten. Diese Beischriften bewähren sich mit wenig Ausnahmen als richtig, auch wo sie nicht von den Verfassern selbst abstammen. Sie geben der Kritik sehr werthvolle Andeutungen über die Entstehung der einzelnen Reden wie der ganzen Sammlungen.

Aber innere Gründe müssen hinzukommen, um die Echtheit und die nähern Umstände festzustellen, aus denen die einzelnen Theile und die ganzen Bücher hervorgegangen sind. Die Kritik hat durchgängig nach der Veranlassung, nicht nach der Erfüllung zu suchen. Eine Rede, in welcher Cyrus mit Namen genannt wird (Jes. 44, 28; 45, 1), eine andere, in welcher die Meder und Perser aufgefordert werden, Babel zu zerstören, weil es die Israeliten unmenschlich behandelt habe (Jes. 13, 1—14, 23), kann natürlich nicht von Jesaia herrühren, der weder die Fortführung des Volkes nach Babel, noch die Befreiung desselben durch Cyrus, den König der Meder und Perser, vorherwissen konnte. Eine Erklärungsweise, welche die Erfüllung der Prophetien, und gar im Einzelnen, nachweisen will, verstößt überall gegen die Thatsachen; hoffen wir, daß diese von der deutschen Wissenschaft jetzt doch schon so ziemlich allgemein angenommene Einsicht den Jahrtausende alten kleinlichen Buchstaben- und Wunderglauben in nicht zu ferner Zeit ganz vertreiben möge!

Kommt zu einer genauen Untersuchung der geschichtlichen Veranlassung noch eine sorgsame Erwägung der Sprache, des Stils und der Gedanken, so kann man zwar nicht alle erhaltenen Prophetien, aber doch die große Mehrzahl derselben ziemlich genau bestimmen. Natürlich dürfen hier nicht übertriebene Ansprüche gestellt werden, wie z. B. daß man immer Jahreszahl und Datum auffinden soll. Die prophetischen Reden sprechen aber so

zu der Gegenwart aus der Gegenwart, betreffen auch da, wo sie die allgemeinsten religiösen Sätze verfechten, doch so sehr deren specielle Anwendung und wählen die Farben für ihre Droh- und Verheißungsreden so nach den vorliegenden Umständen, daß ihre Zeit durchgängig weit leichter wiedergefunden werden kann als z. B. die eines lyrischen Gedichtes über allgemein menschliche Verhältnisse.

Auf diese Weise werden die prophetischen Schriften für uns historische Quellen von hohem Werthe. Ich meine hier nicht so sehr die zerstreuten geschichtlichen Angaben in ihnen wie ihr Eingehen auf das geistige Leben, die socialen Zustände und die ganzen Verhältnisse ihrer Zeit. Sie beleben uns den im Ganzen doch etwas dürren Abriß der Geschichte in den Büchern der Könige und der Chronik und berichtigen ihn oft in wesentlichen Punkten; sie haben eben den Werth von Urkunden. Von einigen Perioden wie der des Königs Hiskia und besonders der letzten Zeit Jerusalm's haben wir durch die prophetische Literatur besonders genaue Kenntniß. Die geschichtlichen Schriften geben uns über die Propheten, deren Werke wir noch besitzen, übrigens sehr wenig Nachrichten, und auch über andere Propheten haben wir wenig streng geschichtliche Angaben, während allerdings mancherlei Legendenhaftes über sie erzählt wird. Ueber die persönlichen Verhältnisse unserer Propheten sind wir deshalb sehr ungenügend unterrichtet, von einigen wissen wir gar nichts Näheres.

Die Sammlungen der Reden eines Propheten sind theils von ihnen selbst veranstaltet, theils wohl erst nach ihnen. Ersteres ist sicher der Fall mit dem nach einer bestimmten Ordnung disponierten Buch des Ezechiel, während Jeremia's Prophetien wahrscheinlich, möglicherweise freilich noch bei seinen Lebzeiten, von seinem Schreiber und Freund Baruch gesammelt sind, dem ich auch die ausführlichen geschichtlichen Nachrichten über die letzte Wirksamkeit des Propheten zuschreiben möchte. Im Laufe der Zeiten haben sich den größeren Büchern anonyme Prophetien angehängt, theils zufällig, theils weil man später glauben mochte, sie stammten von denen ab, in deren Bücher man sie versetzt hat. Sehr zurück treten dagegen die absichtlichen Unterschiebungen, entweder als Zusätze und weitere Ausführungen des Echten

(wie Jes. 19, 16—25; 23, 15—18) oder als selbständige Stücke (wie Jer. 50 f.).

Durch Anhängung anonymer und pseudepigrapher Stücke an größere und Vereinigung kleinerer Prophetien mit einander entstanden die jetzigen vier prophetischen Bücher, Jesaia, Jeremia, Ezechiel und das Buch der zwölf oder der kleinen Propheten. Von dem ersten dieser vier Bücher gehört Mehr als die Hälfte anderen Propheten als dem Jesaia; vom Buch Jeremia sind, abgesehen von einzelnen kleineren Zusätzen, nur die letzten drei Capitel unecht[1], während das Buch Ezechiel uns im Wesentlichen so vorliegt, wie es aus der Hand des Propheten hervorgegangen ist. Das vierte Buch enthält kleinere prophetische Schriften nebst einer Prophetenlegende (Jona); jene sind sämmtlich von denen verfaßt, nach denen sie benannt sind, nur daß an die Schrift Sacharja's zwei ältere anonyme Anhänge gefügt sind, und daß Maleachi wahrscheinlich kein wahrer Eigenname, sondern bloß aus Mißverstand als Bezeichnung des unbekannten Verfassers angesehen ist. Die heilige Zwölfzahl ist hier offenbar absichtlich gewählt; die Anordnung der einzelnen Schriften folgt einem chronologischen Princip, aber nicht ohne gewisse, leicht erklärliche Fehler.

[1] Der griechische Text des Alten Testaments hat hinter der ziemlich schlechten und nach einem vielfach entstellten Originale gemachten Uebersetzung des Jeremia noch mehrere Anhänge, nämlich 1) das Buch Baruch. Dies zerfällt in zwei Theile, ein Trostschreiben an die Juden unter fremder Herrschaft in Form eines Briefes von Jeremia's Schreiber Baruch, ganz auf Jeremianischen Gedanken beruhend (1, 1—3, 8), und eine andere Trostschrift für die nach Jerusalem's Zerstörung elend zurückgelassenen Israeliten (3, 9—5, 9). Der letzte Theil ist lebhafter als der erstere; er ist jedenfalls schon ursprünglich griechisch geschrieben, wohl als Anhang zum ersten, während dieser zur Noth ein hebräisches Original gehabt haben könnte. Doch sind sie wahrscheinlich beide hellenistischen Ursprungs, jedenfalls haben sie verschiedene Verfasser und hängen nur lose zusammen. Reminiscenzen aus älteren Schriften bilden bei beiden die Hauptsache. Die Gesinnung des Buches ist sehr ehrenwerth. Von Echtheit kann natürlich nicht die Rede sein. 2) Der Brief Jeremia's, auch wohl als 6. Capitel Baruch's bezeichnet, eine Warnung Jeremia's vor dem Götzendienst an die Juden, welche nach Babel geführt werden sollen. Das Original ist sicher griechisch; das Schriftchen hat keinen innern Werth. 3) Die Klagelieder, siehe oben S. 142 f.

Wir würden die erhaltenen Prophetien am besten auf vier Perioden vertheilen. Die erste Periode, etwa bis in die Mitte des siebenten Jahrhunderts gehend, umfaßt die bedeutendsten, kräftigsten und poetisch vollendetsten Schriften. Die zweite, welche bis in den Anfang des Exil's reicht und die Propheten Zefanja, Habakuk, Jeremia, Ezechiel, Obadja und den einen Anhang zum Sacharja in sich schließt, zeigt im Ganzen schon eine merkliche Abnahme des Schwunges, so hoch auch Habakuk formell und Jeremia in rein geistiger Hinsicht stehen. Die dritte Periode, die des neuen Auflebens der Nation gegen den Schluß des Exil's hin, wird durch mehrere anonyme Stücke im Buche Jesaia und ein pseudonymes im Jeremia repräsentiert; sie schlagen wieder einen frischen, kräftigen Ton an und sind meist gegen das tyrannische Babel gerichtet. Die vierte Periode endlich, die nachexilische, aus der wir die Schriften Haggai's, Sacharja's und Maleachi's haben, zeigt das gänzliche Sinken der prophetischen Kraft. Inhalt und Form sind hier gleich dürftig; für das eigentliche Judenthum, welches in dieser Zeit begründet ward, paßte das alte israelitische Prophetenthum mit seinem hohen, freien, undisciplinierten Geiste nicht mehr.

Daniel und die Apocalyptiker.

Nachdem das Prophetenthum Jahrhunderte lang erstorben war und das jüdische Volk die Ueberzeugung gewonnen hatte, daß dasselbe völlig aufgehört hätte (vergl. Ps. 74, 9; 1 Makk. 4, 46; 9, 27; 14, 41), beginnt plötzlich wieder eine Reihe von Schriften, welche sich durch die Richtung auf die Zukunft und besonders die heiße Sehnsucht nach den Tagen des Gerichts an die prophetischen Schriften anschließt. Diese Sehnsucht hat sich zur bestimmten Erwartung von dessen unmittelbarem Bevorstehen gesteigert. Daher drängt sich den Verfassern der Wunsch auf, ihre Glaubensgenossen auf diese Katastrophe vorzubereiten. Um nun die Ueberzeugung vom Bevorstehen derselben zu verbreiten, von der sie selbst ganz erfüllt sind, bedienen sie sich der Autorität alter Gottesmänner, denen sie ihre Bücher zuschreiben; diese sollen die Zukunft verkündet haben, und so finden wir denn hier stets ausführliche Darstellungen der Vergangenheit in Form von Weissagungen der Zukunft. Wir würden nun immer leicht den wirklichen Standpunkt der Verfasser finden, da ja natürlich die Schilderung des Geschehenen nur bis dahin genau sein kann, soweit sie eben in Wahrheit die Vergangenheit beschrieben, wenn sie uns nicht meistens durch ein leidiges Versteckspielen, eine Verhüllung in Zahlen und Symbole aller Art, die Untersuchung außerordentlich erschwerten. Es giebt Apocalypsen, die, an sich ohne Werth, nur dadurch Interesse gewinnen, daß sie dem Forscher Räthsel hinsichtlich ihrer Entstehung aufgeben. In dieser Symbolik wie auch in andern Dingen hat die apocalyptische

Literatur übrigens Vorbilder, namentlich die Propheten Ezechiel und Sacharja, von denen jener zuerst die Zukunft in systematischer Folge von Bildern und Zahlen dargestellt hat.

Höchst eigenthümlich ist nun in diesen Schriften die Verbindung starker Leidenschaft, einer oft glühenden Sehnsucht nach dem Heil und tiefen Abscheu vor der jetzigen Verderbniß, und dichterischer Phantasie mit kalter, berechnender Reflexion.

Gemeinlich enthalten die Bücher neben dem Apocalyptischen noch allerlei Sonstiges wie Erzählungen und Ermahnungen.

Nur ein einziges Buch dieser Art ist in's Alte Testament aufgenommen und zwar das älteste und beste von allen. Dies ist das Buch Daniel. Das Urtheil über dasselbe hat sich durch die neuere Kritik so fest gestellt wie über wenig andere. Mit Ausnahme einiger apologetischer Eiferer stimmen alle wissenschaftlichen Forscher seit längerer Zeit über alle wesentlichen Punkte beim Buch Daniel überein. Wir müssen daher freilich fast ganz auf die Befriedigung verzichten, dem Leser neue Ansichten vorzutragen; nur hinsichtlich einiger untergeordneter Fragen kann weitere Untersuchung hier noch neue Ergebnisse hervorbringen.

Das Buch Daniel zerfällt in mehrere von einander mehr oder weniger unabhängige Abschnitte, theils mehr erzählenden, theils weissagenden Inhalts, von denen wir zunächst eine Uebersicht geben wollen.

Cap. 1 dient als Einleitung. Nebucadnezar, König von Babel, befiehlt nach der Einnahme Jerusalem's, aus den Gefangenen einige junge Männer von gutem Geschlecht auszuwählen, um sie in der Wissenschaft der Chaldäer zu erziehen und zum Dienst bei dem König auszubilden. Unter diesen zeichnen sich Daniel, Misael, Hananja und Asarja aus, welche sich mit ängstlicher Gesetzestreue vor unreiner Speise hüten, aber doch schöner und kräftiger als ihre Genossen werden und an Kenntnissen alle Weisen Babel's überragen. So findet es der König selbst, seit sie ihm nach Vollendung der dreijährigen Erziehung vorgestellt sind.

Cap. 2. Nebucadnezar hat einen Traum gehabt, auf den er sich nicht besinnen kann. Da die chaldäischen Weisen ihm

weder den Traum noch seine Deutung sagen können, so befiehlt er im Zorn sie alle umzubringen. Als nun auch Daniel getödtet werden soll, verlangt er, vor den König geführt zu werden und erfüllt das Verlangen desselben. Nebucadnezar hat von einem großen und schrecklichen Bilde geträumt, an welchem das Haupt von Gold, der Rumpf oben von Silber, unten von Erz, die Beine von Eisen, die Füße theils von Eisen, theils von Thon gewesen, und das plötzlich von einem durch unsichtbare Gewalt bewegten Stein zertrümmert und dann verschwunden ist, während der Stein zu einem großen Berg geworden. Diesen Traum deutet Daniel auf eine Folge von vier Weltreichen, deren erstes (das goldene Haupt) das des Nebucadnezar sei, deren letztes (eiserne und thönerne Füße) ein getheiltes sein würde. Eine himmlische Macht, sagt er, würde alle diese Reiche vernichten und ein göttliches, ewiges Reich stiften. Verwundert beweis't der König dem Daniel Ehren wie einem Gott, macht ihn zum Obersten der chaldäischen Weisen und seine drei Freunde zu Verwaltern der Provinz Babel.

Cap. 3, 1—30. Nebucadnezar richtet ein ungeheures goldenes Bild auf, welches von allen hohen Beamten angebetet werden soll. Misael, Hananja und Asarja weigern sich an diesem Götzendienst Theil zu nehmen. Zur Strafe werden sie in den feurigen Ofen geworfen. Die Männer, welche sie hineinwerfen, kommen von der Gluth um, aber die drei Frommen werden durch einen Engel beschützt. Der König, der dies bemerkt, heißt sie selbst herausgehen, preis't ihren Gott und wird ihnen wieder gnädig.

Cap. 3, 31 bis Cap. 4. Nebucadnezar berichtet selbst allen Völkern, wie er zur Strafe für seine Ueberhebung in die ihm vorher verkündete göttliche Strafe verfallen sei, seinen Verstand zu verlieren, unter die Thiere des Feldes gejagt zu werden und mit ihnen zu leben, bis er endlich nach sieben Zeiten (Jahren) seinen Verstand wiederbekommen habe, in sich gegangen und zu der Erkenntniß gekommen sei, daß Gott allein der Mächtige, worauf er seinen Thron wieder erlangt habe.

Cap. 5. Belsazar, Nebucadnezar's Sohn, giebt seinen Großen und Weibern ein Mahl, bei dem sie aus den heiligen Gefäßen

trinken, die aus dem Tempel in Jerusalem fortgeführt sind, und dabei die Götzen preisen. Plötzlich erscheint eine Hand, welche räthselhafte Worte an die Wand schreibt. Der König, auf's Tiefste erschüttert, verspricht dem, welcher die Zeichen deute, die höchsten Ehren, aber kein Weiser kann die Erklärung finden. Da wird er endlich auf den weisen Daniel aufmerksam gemacht; dieser deutet die schrecklichen Worte Mene Mene Tekel Upharsin („gezählt, gezählt, gewogen und die Zerreißenden") auf den nahe bevorstehenden Sturz des unwürdigen Königs und seines Reichs durch die Meder und Perser. Er empfängt die versprochenen Ehren, aber noch in derselben Nacht wird der König getödtet.

Cap. 6. Darius, der Meder, der jetzt das Reich einnimmt, macht den Daniel zum ersten der drei höchsten Beamten, welche er über die von ihm eingesetzten 120 Satrapen setzt. Die auf diese Stelle neidischen Großen bewegen den König zu einem Gebot, daß 30 Tage lang Niemand von irgend Jemand Etwas bitten solle als vom König, bei Strafe, in die Löwengrube geworfen zu werden. Wie sie erwartet haben, läßt sich Daniel dadurch nicht abhalten, seine regelmäßigen Gebete offen an Gott zu richten. Mit traurigem Herzen muß der König an Daniel die Strafe vollziehen lassen. Als er aber am andern Morgen zusieht, erfährt er zu seiner großen Freude, daß Gott die Löwen verhindert hat, ihn zu fressen. Nun läßt er den Daniel herauskommen und seine Feinde hineinwerfen, welche, noch ehe sie an den Boden kommen, schon verschlungen sind. Darauf befiehlt Darius allen seinen Unterthanen, Daniel's Gott zu fürchten.

Cap. 7. Traumgesicht Daniel's im ersten Jahre Belsazar's von vier reißenden Thieren, deren letztes zehn Hörner hat; zwischen diesen steigt ein kleines auf, von dem drei jener Hörner vernichtet werden; das kleine Horn redet frevelhaft, bis daß ein himmlischer Greis erscheint und Gericht hält. Nun wird das vierte Thier getödtet; auch die andern werden ihrer Herrschaft beraubt und eine aus den Wolken herabgekommene, menschenähnliche Person bekommt eine ewige Herrschaft. Dieser Traum wird dann gedeutet auf vier nach einander folgende Reiche, welche zuletzt durch die Herrschaft des heiligen Volks abgelös't würden.

Das vierte, schlimmste Thier wird noch besonders besprochen: die zehn Hörner sind zehn Könige, das kleine Horn der letzte, welcher drei andere Könige niederwerfen und $3^1/_2$ Zeiten das Aergste verüben, nämlich wider Gott reden, die Frommen bedrängen und das göttliche Gesetz abschaffen wird, bis das Gericht über ihn kommt und das heilige Volk zur ewigen Herrschaft gelangt.

Cap. 8. Im dritten Jahre Belsazar's sieht Daniel ein Gesicht von einem zweihörnigen Widder, der durch einen einhörnigen Bock aus Westen vernichtet wird. An der Stelle dieses einen Hornes, welches zerbrochen wird, erheben sich vier, aus deren einem ein kleines Horn hervorgeht, das gegen die Mächte des Himmels ankämpft, die täglichen Opfer abstellt und das Heiligste entweiht; erst nach 2300 Abenden und Morgen (d. h. nach 1150 Tagen oder Etwas über 38 Monaten) soll es gehemmt werden. Daniel erhält die Deutung, daß der Widder das medisch-persische, der Bock das griechische Reich bedeute; die vier Hörner sind die vier großen Staaten, welche aus diesem hervorgehen, aber doch nicht so stark sind wie das Mutterreich; das letzte Horn ist ein König, welcher die ärgsten Frevel begehen wird bis zum Ablauf der angegebenen Zeit. Diese Offenbarung soll Daniel geheim halten.

Cap. 9. Im ersten Jahre des Meders Darius fleht Daniel zu Gott um Aufschluß über das Räthsel, daß Jeremia die Dauer der Noth Israel's auf 70 Jahre angegeben habe (Jer. 25, 11; 29, 10), während sie noch immer nicht zu Ende sei. Der Engel Gabriel belehrt ihn, daß mit den 70 Jahren 70 Jahrwochen (also 7 mal 70 = 490 Jahre) gemeint seien. Nach Ablauf der ersten sieben Wochen werde ein fürstlicher Gesalbter aufstehen, unter dem Jerusalem wieder aufgebaut würde; aber die Herstellung werde eine sehr nothdürftige sein. In der letzten Woche werde es am schlimmsten stehen; die letzte halbe Woche ($3^1/_2$ Jahr) werde ein Fürst die Opfer einstellen und Greuel der Verwüstung aufrichten, bis er hingerafft werde.

Cap. 10—12. Eine große Offenbarung über die Zukunft aus dem dritten Jahre des Cyrus. Ein Engel stärkt den trauernden Daniel, belehrt ihn über die Kämpfe, die er mit dem Schutz-

engel von Persien und Griechenland zu führen habe und giebt ihm dann eine ausführliche Enthüllung über die folgende Zeit. Noch drei Perserkönige sollen auf den Cyrus folgen, der vierte wird Krieg gegen Griechenland beginnen. Ein großer König wird aufstehen, dessen Reich aber bald zertheilt wird. Die Verhältnisse der aus diesem hervorgehenden Reiche des Südens und Nordens werden dann genau vorhergesagt bis auf einen König des Nordens, welcher der ärgste Frevler sein wird. Zuletzt wird die Noth schlimmer werden als je: dann aber kommt für Daniel's Volk Rettung; viele Todte werden auferstehen, je nachdem zur ewigen Strafe oder zur ewigen Seligkeit; die Gerechten werden dann ewiges Heil erlangen. Als Zeit der Drangsal von der Abschaffung des täglichen Opfers an hört Daniel 1290 Tage (d. i. 43 Monate oder $3^1/_2$ Jahre mit Einschluß eines Schaltmonats) nennen; glücklich sollen die sein, welche 1335 Tage (d. i. $1^1/_2$ Monat länger) ausharren. Diese Verkündigung soll Daniel geheim halten.

Zwar wird in den ersten Abschnitten des Buches von Daniel in der dritten Person geredet, aber da in den spätern von ihm die erste gebraucht wird, so ist kein Zweifel darüber, daß das ganze Buch als Werk des Daniel angesehen werden soll. Wer nicht einem groben Supranaturalismus huldigt, wird freilich die Echtheit des Buches sofort bei einer auch nur oberflächlichen Betrachtung bezweifeln, doch wollen wir uns die hier geschilderten großen Ereignisse und ihr Verhältniß zu der uns bekannten Geschichte etwas genauer ansehen, um nicht bloß ein negatives, sondern auch ein positives Resultat über die wirkliche Entstehung des Buches zu erlangen. Zu dem Ende betrachten wir die hier gegebenen Enthüllungen über die Zukunft.

Die verschiedenen Visionen über die zukünftigen Reiche stimmen in wesentlichen Stücken überein, und die ausdrücklichen Deutungen bestätigen dies vollkommen. Die vier Reiche in Cap. 2 sind dieselben wie die in Cap. 7. Da nun der Ausgang der Vision in Cap. 7 (das frevelhafte Horn) derselbe ist wie der in Cap. 8, in dem uns gradezu die Namen der Reiche gegeben werden, und da hiermit die Andeutungen und Ausführungen im 11. Cap. übereinstimmen, so können wir den Hauptsinn der

Bilder leicht fassen. Die Weltreiche sind 1) das babylonische, unter dem Daniel zuerst weissagt, 2) das medische, 3) das persische, 4) das griechische oder macedonische. Die nähere Verbindung des medischen und persischen Reichs wird in Cap. 8 durch das Bild des zweihörnigen Widders ausgedrückt. Alexander wird in Cap. 11, 3 und 8, 5 deutlich hervorgehoben; ebenso die Zertheilung seiner Monarchie sofort nach ihm 2, 41 f., 8, 6 und 11, 4. Die vier Reiche, welche durch die nach den vier Himmelsgegenden gerichteten vier Hörner anstatt des einen (Alexander's) bezeichnet werden, sind wahrscheinlich Thracien (N.), Macedonien (W.), Syrien (O.), Aegypten (S.). Cap. 11 schildert die Kämpfe der Seleuciden (Reich des Nordens) und Aegyptens (Reich des Südens). Der König, auf den alle speciellen Schilderungen von Cap. 6 an ausgehen, das frevelhafte Horn, das Lästermaul, der Tyrann, der die Heiligthümer entehrt, die Opfer abschafft und das Volk Gottes auf's Aergste drückt, ist Antiochus Epiphanes, den man beschuldigt, drei von seinen zehn Vorgängern umgebracht zu haben (7, 8). Nach diesem erwartet der Seher unmittelbar das Gottesreich.

Obgleich sich nun über die Bedeutung einiger Nebenpunkte namentlich in dem sehr speciell eingehenden Cap. 11 streiten läßt, so ist doch aus dem Gesagten die Fiction ganz klar. Schon der Neuplatoniker Porphyrius († 304 n. Chr. G.) hat diese vollkommen erkannt. Er war durch genaue Studien zu der Ueberzeugung gekommen, daß der Verfasser die Zeit bis auf den Epiphanes richtig angegeben, von da an aber, weil er der Zukunft so wenig kundig gewesen wie ein andrer Mensch, sich geirrt habe. Er verwandte dieses Ergebniß zur Polemik gegen das Christenthum; die apologetischen Bemühungen der Kirchenväter gegen ihn haben uns glücklicherweise noch Einiges aus diesen seinen Untersuchungen erhalten.

Sehr genau stimmt die Schilderung der griechischen Zeit mit der wirklichen Geschichte überein, und zwar wird sie immer specieller, je mehr sie sich der Zeit des Verfassers nähert. Die Geschichte des Epiphanes wird uns hier nicht bloß in seinem Verhältniß zu Israel, sondern auch zu Aegypten sehr eingehend geschildert. Sein wahnsinniger Eifer gegen die Religion Israel's

tritt hier ebenso deutlich hervor wie in den beiden Makkabäerbüchern. Aber der Verfasser steht noch inmitten der Verwüstung, welche er von der Abstellung der täglichen Opfer an (im Jahre 168) auf $3^1/_2$ Jahr (das Schwanken der Zahlen ist sehr gering) anschlägt. Da er unmittelbar nach dem Ende derselben den Eintritt des Gottesreichs erwartet, dieses aber in Wirklichkeit damals nicht eingetreten ist, so müssen wir schließen, daß er noch vor Ablauf dieser Jahre geschrieben hat, und zwar, da seine Hoffnungen auf Rettung rein ideale, ohne allen Anhalt in den wirklichen Ereignissen sind, noch vor den Siegen des großen Judas Makkabäus sowie der Reinigung des Tempels und Wiederherstellung der Opfer durch denselben Ende 165. Ein so bedeutsames Ereigniß wie das letztere, welches seit der Zeit immer durch ein jährliches Fest gefeiert wurde, hätte der Verfasser sicher auf irgend eine Weise hervorgehoben, wenn er es schon erlebt hätte; den Umstand, daß es genau drei Jahre nach der Entweihung des Altars stattfand, hätte er sicher nicht verschwiegen. Aber er steht noch in der schrecklichsten Finsterniß und trauert über die Abstellung der Opfer. Also schrieb er im Jahre 167 oder 166 v. Chr. Geb.

Sehr erklärlich ist es nun, wenn der Verfasser die Geschichte der alten Reiche nicht so genau kennt wie die der griechischen, und hinsichtlich ihrer mehrere Fehler begeht. Wenn er das babylonische Reich nicht durch Cyrus, sondern durch den Meder Darius, den Sohn des Ahasverus (Xerxes), einnehmen läßt (6, 1; 9, 1), so hat man in neuerer Zeit vergeblich gesucht, hierin die Spur einer richtigen Tradition zu finden. Das Verhältniß des medischen Reichs, welches nur durch den einen König Darius repräsentiert wird, zum persischen ist dem Verfasser unklar. Diesen Darius scheint er mit Darius Hystaspis zu verwechseln, da er ihm die Einrichtung von 120 Satrapien beilegt (6, 1), wie jener wirklich das Reich in solche theilte, freilich nur in 20. Das Buch Daniel kennt nur vier Perserkönige (11, 2); vermuthlich kommt dieser Irrthum daher, daß in den sonstigen Büchern des Alten Testaments allerdings zufällig nur vier Namen persischer Könige vorkommen, nämlich Cyrus, Darius, Xerxes und Artaxerxes. Cap. 11 V. 2 wird deutlich der Zug

des Xerxes nach Griechenland mit dem Kampfe des letzten Darius gegen Alexander verwechselt. Sehr auffallend ist der Fehler gleich im Anfang des Buchs, nach welchem Nebucadnezar als König von Babel im dritten Jahre Jojakim's Jerusalem belagert und erobert haben soll, während er nach Jer. 25, 1 und 2. Kön. 25, 8 erst im vierten Jahre Jojakim's zur Regierung kam.

Unter diesen Umständen werden wir uns nicht wundern, wenn dem Verfasser keine Chronologie der älteren Ereignisse zu Gebot stand. Bis zur Aufstellung der Seleucidischen Aera haben die Israeliten immer nach den Jahren der regierenden Könige gerechnet. Die Gesammtdauer der Zeit von der Zerstörung Jerusalem's bis Alexander wäre daher nur durch Addition der Regierungsjahre der babylonischen und persischen Könige zu ermitteln gewesen, welche dem Verfasser, der sich über die Zahl der Könige so sehr irrte, schwerlich möglich war. Wir brauchen uns deshalb nicht auf künstliche Erklärungen einzulassen, um die Zahl der 70 Jahrwochen von Jerusalem's Untergang bis zum Epiphanes mit der Geschichte in Einklang zu bringen. Der Verfasser kam auf die seltsame Ausdeutung der unerfüllten, aber dennoch als prophetisches Wort keinem Zweifel unterworfenen Verheißung Jeremia's wahrscheinlich durch die Stelle 3. Mose 26, 34, wo den Israeliten gedroht wird, wenn sie fortwährend Gottes Gebote überträten, so sollte ihr Land verwüstet werden und „seine Sabbathe feiern" d. h. keinen Ertrag geben wie im Sabbathjahre, in dem das Land nicht bebaut werden darf. Der Verfasser deutete nun so, daß die 70 Jahre der Verwüstung lauter Sabbathjahre seien; dazu gehören dann aber je 6 gemeine Jahre, mithin bedeuten ihm die 70 Jahre 70 Jahrwochen. Wir haben hier eines der ältesten Beispiele einer Erklärungsweise, welche wir bei Juden und Christen wenige Jahrhunderte später in üppiger Blüthe finden.

Innerhalb dieser 490 Jahre der Noth macht die Wiederherstellung Jerusalm's unter dem „fürstlichen Gesalbten" (Cyrus) einen wichtigen Punkt aus; war auch Wenig von den Hoffnungen erfüllt, welche die damaligen Propheten an die Beendigung des Exil's geknüpft hatten, so war hier doch immer ein erster Anfang zur Wiederherstellung des Gottesreiches gegeben. Da

dies Ereigniß aber vom Standpunkt des Verfassers aus ein sehr altes war, so mußte er es in den Anfang der 70 Wochen legen und da ergab sich die Periode von 7 Jahrwochen ganz von selbst. Da nun aber wirklich zwischen der Zerstörung Jerusalm's [1] und dem Anfang der Rückkehr grade 49 Jahre verflossen sind, so mag der Verfasser hier eine wirkliche chronologische Angabe über diese Zeit gehabt haben. Dagegen würden die 490 Jahre uns von Jeremia's beiden Verkündigungen aus viel weiter führen als bis auf die Zeit des Epiphanes. Daß der Verfasser die letzte Woche und in dieser wieder die letzte Hälfte (die hier und da etwas variierten $3^1/_2$ Jahre) als die Zeit der ärgsten Drangsal besonders abtrennt, ist in den Verhältnissen seiner Zeit ganz begründet.

Wollten wir übrigens die Möglichkeit einer so directen Vorhersagung der Zukunft durch einen Propheten einmal zugeben, so dürfte dann doch kein Fehler in derselben sein: dann müßte das Gottesreich wirklich sogleich mit dem Sturz des Epiphanes begonnen haben! Die Späteren haben sich freilich mit unserm Buche abgefunden, indem sie seine Aussagen auf ähnliche Weise umdeuteten, wie in diesem selbst die Worte Jeremia's umgedeutet werden. Zu bemerken ist übrigens noch, daß Daniel selbst im ersten Regierungsjahre des Eroberers von Babel noch gar nicht in der Lage gewesen wäre, an der buchstäblichen Erfüllung der Weissagung Jeremia's zu verzweifeln, indem damals die 70 Jahre noch nicht abgelaufen waren. Aber freilich zur Zeit des Verfassers mußte ein gläubiger Israelit den Widerspruch der Verheißung mit der Wirklichkeit auf's Schmerzlichste empfinden.

Aus dem Gesagten folgt die Unechtheit und wirkliche Abfassungszeit unseres Buches mit Sicherheit, und wir brauchen die zahlreichen sonstigen Schwierigkeiten, welche der Annahme der Echtheit gegenüberstehen, nur ganz kurz zu berühren. Dahin gehört die Märchenhaftigkeit und Unmöglichkeit der meisten in dem Buche erzählten Begebenheiten. Man denke an die Bewahrung der drei Männer vor dem Feuer und andere grelle

[1] Allerdings ist der Standpunkt des Jeremias ein ungefähr um 18 resp. 10 Jahre früherer.

Wunder, an den siebenjährigen Wahnsinn Nebucadnezar's, sein Leben unter den Thieren und sein Grasfressen, an die seltsame Weise, wie er diese seine Schicksale den Unterthanen verkündet, das ungereimte Verbot, daß Niemand im Reiche einen ganzen Monat lang von irgend Jemand Etwas bitten soll als vom König, und noch mancherlei Anderes.

Einige aus den Ideen des Buches z. B. über die Auferstehung der Todten zu nehmende Einwände gegen seine Echtheit wollen wir als weniger handgreiflich nicht hervorheben. Dagegen machen wir auf zwei innere Widersprüche aufmerksam, welche man vergeblich durch gezwungene Auslegungen hat beseitigen wollen. 1, 21 heißt es, Daniel „sei gewesen" (d. h. habe gelebt) bis zum ersten Jahre des Cyrus, während er 10, 1 noch im dritten Jahre dieses Königs ein Gesicht schaut. Und nach Capitel 1 sollen die von Nebucadnezar fortgeführten Jünglinge 3 Jahre lang erzogen werden (V. 5) und werden wirklich so lange erzogen (V. 18), während die Erzählung des Cap. 2, die hinter jener Erziehung liegt, schon in's zweite Regierungsjahr des Königs gesetzt wird.

Auch sprachliche Gründe sprechen gegen das Alter des Buchs. Daß dasselbe zum Theil (von 2, 4 bis Cap. 7) nicht hebräisch, sondern aramäisch geschrieben ist, würde freilich noch nicht gegen die Echtheit zeugen. Man könnte sich eben denken, daß ein unter Aramäern in Babel lebender Israelit leicht dazu habe kommen können, mit beiden Sprachen abzuwechseln. Erst die richtige Erkenntniß der Abfassungszeit unseres Buches setzt uns vielmehr in den Stand, sprachgeschichtliche Folgerungen aus dem Sprachwechsel innerhalb desselben zu ziehen, Folgerungen, die auch von andern Seiten her bestätigt werden. In dieser Periode starb nämlich die alte hebräische Sprache als Volkssprache aus, und machte der nahverwandten aramäischen Platz, der sich die Nachbarvölker bedienten. Als Literatur- und Gesetzessprache lebte aber die hebräische noch fort, und so ist es erklärlich, daß ein Schriftsteller sogar mitten in einer Erzählung aus einer in die andere überging, ähnlich wie der Compilator des jetzigen Esrabuches (je nach der Sprache seiner Quellen) bald hebräisch, bald aramäisch

schreibt[1]. Das Hebräische zeigt in unserem Buche im Wesentlichen denselben Character, wie in den andern jüngsten Schriften des Alten Testaments. Trotzdem daß der Verfasser mitunter absichtlich Archaismen aus der Sprache des Pentateuchs anbringt, verstößt er doch öfter gegen den feinen Sprachgebrauch der älteren Zeit und aramaisiert auch, wo er hebräisch schreibt. Doch auch diese Erscheinung ließe sich zur Noth wohl bei einem älteren, unter Aramäern lebenden Schriftsteller erklären. Vollkommen unerklärlich wären aber bei einem solchen die griechischen Wörter, welche im dritten Capitel vorkommen. Solche deuten entschieden auf die Zeit nach Alexander. Das Schwanken der Aussprache und Orthographie bei diesen Wörtern — es sind die Namen der musikalischen Instrumente kitharis, sambyke, symphonia und psalterion — ist überhaupt für Fremdwörter characteristisch, während übrigens die lautliche Umwandlung, die sie hier erleiden, ganz der Art entspricht, welche bei den zahllosen griechischen Wörtern in den nachbiblischen Schriften der Juden angewandt wird.

Wo die Unechtheit so klar vorliegt, brauchen wir uns bei weniger entscheidenden Gründen wie der Nichterwähnung des Daniel im Sirach, der doch die großen Propheten so sehr preis't, nicht aufzuhalten.

Aus dem Gesagten ist Veranlassung und Zweck unseres Buches schon deutlich. Bei den furchtbaren Religionsverfolgungen des Antiochus Epiphanes erhob sich ein kühner Geist, um sich selbst und seinen Religionsgenossen Muth einzuflößen. Die sichere Hoffnung, daß die alten Weissagungen erfüllt werden müßten, die allgemein menschliche und speciell israelitische Anschauung, daß Gottes Hülfe dann am nächsten, wenn die Noth

[1] Die von Merx vorgebrachte Ansicht, die aramäische Sprache als die des Volkes sei vom Verfasser absichtlich für die Theile seines Buches gewählt, welche er auch für's Volk geschrieben habe, während die nur für die höher Gebildeten bestimmten, apocalyptischen Stücke absichtlich in der gelehrten Sprache verfaßt seien, scheitert schon daran, daß das für's Verständniß des Ganzen unentbehrliche und ganz populäre erste Capitel hebräisch, dagegen das ganz apocalyptische siebente aramäisch ist. Grade daß er mitten im 2. Capitel von einer Sprache zur andern übergeht, zeigt, daß er bei seinen Lesern die Kenntniß beider voraussetzte.

am größten, entflammten ihn zu Aussichten auf die Zukunft im Geiste der alten Propheten. Aber da ja die alte Prophetie längst für erloschen galt, so hätte er, wenn er in seinem eigenen Namen redete, nicht auf einen Glauben rechnen können, wie ihn der Prophet verlangt. Darum verhüllt er sich hinter dem Namen eines alten heiligen Mannes. Um die Glaubwürdigkeit vollständig zu machen, schildert er die Vergangenheit als ferne Zukunft, theils in leicht durchschaulichen Bildern und Andeutungen, theils ganz offen. Einem Seher, der die Zukunft bis auf die Tage der Leser gekannt hatte, konnte man auch für die fernere Zeit vertrauen. Die daraus hervorgehende Gewißheit vom nahe bevorstehenden Ende des Drucks und vom Anbruch des himmlischen Reiches mußte den Geist derer stählen, welche auch in der höchsten Noth treu am Glauben festhielten. Dieselbe Absicht ward mit den erzählenden Stücken erreicht, welche zeigten, wie Gott die Frommen nie verläßt, wenn auch alle irdische Hoffnung aufhört, und wie diese sich freudig zum Martyrium drängen, wie ferner menschliche Hoffahrt von Gott sofort auf das Nachdrücklichste gestraft wird.

Von diesem Standpunkt aus verstehen wir das Buch Daniel ganz. Der Verfasser will keine Historie schreiben, darum kommt es ihm nicht auf Verstöße gegen die geschichtliche und natürliche Möglichkeit an. Je wunderbarer seine Erzählungen, desto mehr konnte er auf Eindruck bei seinen wundergläubigen Lesern rechnen. Die Selbständigkeit der einzelnen Stücke, von denen jedes dem Hauptzweck des Buches in seiner Weise diente, ist nun erklärt, und die kleinen inneren Widersprüche fallen nicht mehr auf. Selbst das erste Capitel, welches doch als Einleitung nothwendig ist, hat noch einen selbständigen Werth, indem es zeigt, wie die strenge Gesetzlichkeit nicht schadet, sondern Gottes besondere Fürsorge hervorruft.

Ueberall hat der Verfasser seine Zeit im Auge. Nebucadnezar, der bei Todesstrafe sein Bild zur Verehrung aufstellt, Belsazar, der bei seinen Orgien die heiligen Gefäße benutzt, sie sind ihm eben so sehr Typen des Seleucidischen Tyrannen wie das frevelhafte Horn in den apocalyptischen Bildern. Daniel und seine drei Freunde sind Vorbilder für die Märtyrer seiner

Zeit. Freilich erheischt die poetische Gerechtigkeit bei ihm überall einen glücklichen Ausgang, durch den selbst die Tyrannen von Gottes Obmacht überzeugt werden, wie ja der jüdische Volksglaube selbst den Epiphanes vor seinem Tode zur Reue und Erkenntniß Gottes kommen ließ (vergl. beide Makkabäerbücher).

Der Verfasser benutzte gewisse geschichtliche und sagenhafte Ueberlieferungen in ganz freier Weise. Von einem Daniel als einem Muster der Frömmigkeit und Weisheit spricht der Prophet Ezechiel (14, 14, 20; 28, 3). Da er ihn aber zwischen Noah und Hiob nennt, so scheint er für ihn ein Mann der grauen Vorzeit zu sein, schwerlich ein Zeitgenosse, wie es der Daniel unseres Buches hätte sein müssen. Was dem Ezechiel von diesem Daniel überliefert war und ob noch Etwas von dieser Ueberlieferung auf die Späteren und selbst auf den Verfasser unseres Buches gekommen ist, entzieht sich unserer Beobachtung. Wahrscheinlich nahm derselbe aber den Namen aus Ezechiel. Nun kommt außerdem der Name Daniel nur noch vor bei einem Zeitgenossen Esra's (Esra 8, 2; Neh. 10, 7). Da nun auch die Namen Misael, Asarja und Hananja, von denen der erste ganz selten ist, gleichfalls von Zeitgenossen Esra's geführt werden (Neh. 8, 4; 10, 3; 10, 24), so ist es wahrscheinlich, daß der Verfasser an diese Männer dachte, wobei er sich allerdings um 1½ Jahrhundert geirrt haben muß.

Außer manchen geschichtlichen Thatsachen werden im Buche Daniel wohl einige jüdische und vielleicht auch babylonische Sagen benutzt. Eine Stelle bei dem bablyonischen Schriftsteller Abydenus läßt den Nebucadnezar auf sein Haus steigen und da plötzlich Unglück über sein Reich prophezeien, worauf er stirbt. Die Stelle hat auch im Einzelnen Aehnlichkeit mit Daniel Cap. 4, und es ist möglich, daß der Verfasser hier eine babylonische Sage auf seine Weise gestaltet hat. Und so mag er noch anderes Derartige benutzt haben. Aber er waltet mit dem überlieferten Stoff ganz frei, und grade die wesentlichsten Züge der Erzählung sind sein Eigenthum.

Wie allen religiösen Schriftstellern dieser Zeit schweben auch ihm die alten Muster der heiligen Schriften vor. In Sprache und Gedanken zeigt sich eine Einwirkung des Pentateuchs, Ezechiel's,

Jeremia's, Esra's, Nehemia's und anderer Bücher. Das nächste Vorbild ist ihm Ezechiel, aber er übertrifft diesen nüchtern reflectierenden Propheten bei Weitem.

Das Buch Daniel ist eine der bedeutendsten Erscheinungen der hebräischen Literatur. Wenn man von den Unvollkommenheiten der Zeit absieht, muß man das Geschick und den hohen Sinn des Verfassers bewundern. Namentlich die erzählenden Theile sind bedeutend, vor Allem die Geschichte vom Gastmahl Belsazar's. Wir haben hier eine originelle Phantasie wie in wenigen Stücken des Alten Testaments, und dabei viel Geschick in der ganzen Darstellung. Freilich muß man nicht den Maßstab der geschichtlichen Erzählung anlegen und die supranaturalistische Richtung der Zeit stets im Auge behalten. Man darf sich auch nicht zu sehr daran stoßen, daß der Verfasser unter falschem Namen schrieb. Eine derartige Fiction war bei den Hebräern seit alter Zeit etwas gar nicht Ungewöhnliches. Wer sich bewußt war, im Geiste der alten Lehrer und Seher zu schreiben, hielt sich auch für berechtigt, ihren Namen seiner Schrift vorzusetzen, um ihnen dadurch eine ebenso große Wirksamkeit zu verschaffen, als wenn sie wirklich von jenen abstammten.

Für die Anschauungen und Gesinnungen der Kreise, aus denen die makkabäischen Glaubenskämpfer hervorgingen, ist unser Buch vom höchsten Werth. Wenn der Verfasser auch ein sehr origineller Geist war, so ist doch gewiß, daß er Viele fand, welche seine Gesinnungen theilten. Der Märtyrergeist, die unerschütterliche Gesetzestreue selbst im Kleinsten, die feste Hoffnung auf das Bevorstehen der Erlösung und der Haß gegen alles Heidnische, die wir im Buch Daniel finden, erfüllte sie Alle und trieb sie zu dem ewig denkwürdigen Kampf für ihren Glauben. Dogmatisch wichtig ist die hier zum ersten Mal deutlich auftretende Anschauung von der Auferstehung vieler (nicht aller) Todten und die eigenthümliche Gestaltung der messianischen Hoffnungen, welche von einem persönlichen Messias Nichts sagt und alle Herrlichkeit der Zukunft auf das ganze heilige Volk vertheilt. — Selbst zur Erkenntniß der äußeren Geschichte des syrischen und ägyptischen Reichs haben einige Abschnitte unseres Buches einen bedeutenden Werth.

Wie die Thatsache, daß manche Schriften des Alten Testaments aus mehreren Stücken nach und nach zusammengesetzt sind, früher überhaupt zu manchen Uebertreibungen geführt hat, so hat man auch wohl bei unserem Buche wegen der Selbständigkeit der einzelnen Theile eine solche Entstehung aus Stücken verschiedenen Ursprungs angenommen. Aber da die Selbständigkeit der Theile sonst motiviert ist, da in allen die gleichen Grundanschauungen und Tendenzen erscheinen, da Sprache und Stil in den verschiedenartigen Theilen dieselben sind, da endlich auch nicht einmal der Umstand in's Gewicht fällt, daß der erste Theil des Buches erzählend, der zweite apocalyptisch ist, indem auch im ersten Theil das zweite Capitel eine apocalyptische Schilderung ganz nach Art derer im zweiten Theil enthält — aus allen diesen Gründen ist jene Hypothese zu verwerfen und jetzt auch allgemein verworfen. Da der Uebergang vom Hebräischen zum Aramäischen mitten in einer Erzählung vor sich geht und da das Aramäische bis zum 7. Capitel geht, mithin in den zweiten Theil übergreift, so ist natürlich an eine Zerlegung des Buches in heterogene Bestandtheile nach den Sprachen nicht zu denken. Uebrigens ist die Aehnlichkeit des Stils und der Darstellung zwischen den aramäischen und hebräischen Abschnitten so groß, wie sie nur zwischen Stücken sein kann, die in zwei verschiedenen, aber nah mit einander verwandten Sprachen geschrieben sind.

Trotzdem daß die glänzenden Aussichten des Buches sich nicht so vollständig erfüllten, scheint dasselbe frühzeitig zu hohem Ansehen gelangt zu sein. Die angebliche Abkunft von einem heiligen Seher und die Uebereinstimmung mit den besten Gedanken und Gefühlen der Zeit verschafften ihm eine große Autorität. Mit den unerfüllten Weissagungen fand man sich ab, indem man sie durch kühne Deutungen wieder in die Zukunft schob. Das Buch Daniel hat sehr viel Einfluß auf die dogmatischen Ansichten der Späteren gehabt; freilich wurde ihm dabei oft ein anderer als der ursprüngliche Sinn beigelegt. Dies gilt besonders von dem Gericht in Cap. 7, bei dem man die Personificierung des israelitischen Volks als den Messias (Christus) selbst auffaßte.

Schon die dem sterbenden Matthathias 1. Makk. 2, 59 f.

in den Mund gelegte Rede spricht von der Geschichte Daniel's und seiner drei Gefährten ganz wie von den sonstigen Erzählungen der heiligen Schrift. So verkehrt es nun ist, wenn man diese Stelle als ein Zeugniß für die Echtheit des Buches hat ansehen wollen, da dies nur in dem Falle anginge, daß wir jene Rede als eine solche ansehen könnten, die mit stenographischer Treue aufbewahrt wäre, so folgt doch daraus, daß der Verfasser des ersten Makkabäerbuchs (im Anfang des letzten vorchristlichen Jahrhunderts), der diese Rede componierte, das Buch Daniel als ein heiliges ansah. Und während wir von mehreren Büchern des Alten Testaments wissen, daß ihr kanonisches Ansehen lange bestritten worden ist, fehlt uns eine derartige Nachricht über dies wahrscheinlich jüngste Buch des hebräischen Kanons ganz und gar. Die Vermuthung, daß die Sadducäer unser Buch wegen der darin ausgesprochenen Lehre von der Auferstehung der Todten verworfen hätten, läßt sich durch Nichts belegen. Mit ein bischen Auslegekunst konnten sie auch wohl diesen Anstoß beseitigen. Grade das sadducäische erste Buch der Makkabäer (siehe oben S. 67) giebt ja, wie wir oben sahen, das älteste Zeugniß für das Buch Daniel.

Ein äußerer Fingerzeig für das spätere Alter des Buches liegt nur noch in seiner Stellung in der hebräischen Bibel. Seiner Art nach hätte es in die zweite Classe des Kanons gehört, welche unter dem Namen „Propheten" nicht bloß die eigentlich prophetischen, sondern auch die älteren geschichtlichen Bücher von Josua bis zu den Königen enthält. Diese Reihe war aber zur Zeit der Abfassung des Buchs schon abgeschlossen, und daher konnte es nur in die dritte kommen, welche „die (heiligen) Schriften" (Hagiographa) genannt wird und aus verschiedenartigen Büchern minderen Ansehens oder späteren Alters besteht. Vergeblich haben orthodoxe Schriftsteller durch Sophismen nachweisen wollen, daß das Buch Daniel, obwohl es echt sei, nicht unter die prophetischen Bücher habe gestellt werden dürfen, während doch selbst das erzählende Buch Jona mitten unter diesen steht.

Erst in der griechischen Bibel ist Daniel zu den prophetischen Büchern gefügt, und daher ist es in allen christlichen

Kirchen Sitte geworden, Daniel zu den großen Propheten zu rechnen.

Der griechische Uebersetzer scheint freilich das Buch Daniel noch nicht mit ängstlicher Scheu betrachtet zu haben. Er behandelt sein Buch noch willkürlicher als der des Buches Esther das seinige. Kein Buch der griechischen Bibel ist so flüchtig und schlecht übersetzt wie Daniel. Je weiter nach hinten, desto schlechter wird die Uebersetzung, welche oft baren Unsinn enthält. Bald läßt sie nothwendige Dinge aus, bald hat sie kleinere oder größere, zum Theil störende Zusätze. Dazu kam noch das Geschick, daß grade diese Uebersetzung durch Hinzufügung anderer, zum Theil noch freierer Uebersetzungsfragmente und sonstiger Anhängsel sowie durch Versetzungen und andere Corruptionen auf's Aergste entstellt wurde, so daß es schwer war, aus diesem Text das ursprüngliche Buch zu erkennen. Namentlich ist hier die dogmatisch wichtige Stelle 9, 25 ff. zu beachten, welche, auch wenn man die versetzten Worte wieder an ihre richtige Stelle bringt und die Glossen ausscheidet, immer noch sinnlos bleibt.

Aus diesem Grunde ist es nicht zu verwundern, daß die Kirche diese Uebersetzung verwarf, nachdem durch Theodotion (im zweiten Jahrhundert nach Chr.) eine neue lesbare Uebersetzung oder vielmehr eigentlich eine sorgfältige Revision jener nach dem Grundtext geliefert war. Schon um 200 wird Daniel nach Theodotion citiert, und die ältere Uebersetzung war allmählich ganz verschollen, bis sie im vorigen Jahrhundert wieder aufgefunden ward.

Die griechische Uebersetzung Daniel's enthält wie die des Buches Esther außer mehreren kleinen einige größere Zusätze verschiedenen Ursprungs. Aus dem Hebräischen könnten möglicherweise übersetzt sein die beiden Gebete im 3. Cap. Es sind dies zwei gutgemeinte, aber schwache Versuche frommer Seelen. Das Gebet des Asarja (V. 24—45) ist jedenfalls von einem andern Verfasser als der aus einem rein liturgischen Formular bestehende Gesang der drei Männer (V. 46—90), welcher in seinem Eingang eine neue Umschreibung von V. 22 des Originals giebt.

Schlecht erfunden und schlecht erzählt ist die Geschichte von

der keuschen Susanna, welche ursprünglich selbständig war. Daß sie von Anfang an griechisch geschrieben, erkannte schon der scharfsinnige Julius Africanus (um 200 n. Chr.) aus den darin vorkommenden griechischen Wortspielen. Vergeblich suchte er freilich durch diese und andere Gründe seinen großen, aber weniger kritischen Freund Origenes von der Unechtheit dieser und der andern Zusätze zum Daniel zu überzeugen.

Noch schlechter ist die ganz alberne Nachahmung der Geschichte vom feurigen Ofen und von der Löwengrube in der Erzählung vom Bel und Drachen zu Babel. Auch dieses Stück, welches wegen des darin auftretenden Propheten Habakuk den Titel führt „aus der Prophetie des Habakuk" ist ursprünglich griechisch und selbständig.

Wann diese Nachwüchse unseres Buches entstanden sind, läßt sich nicht sagen. Sehr alte christliche Schriftsteller betrachten sie als integrierende Theile des Buches Daniel, und selbst Theodotion wagte sie nicht ganz auszuscheiden, sondern bearbeitete sie, nicht ohne Geschick, indem er im Einzelnen ein Bischen daran besserte, namentlich an der Geschichte von Susanna, und sie in einen etwas innigeren Zusammenhang mit dem eigentlichen Buche brachte. — Luther hat diese Zusätze mit Recht ausgeschieden; er hätte noch besser daran gethan, wenn er sie ganz ausgelassen hätte, statt sie wenigstens in die Apocryphen aufzunehmen.

Das Buch Daniel bildet den Anfang einer langen Reihe jüdischer und christlicher Apocalypsen, die sich bis tief in's Mittelalter hineinzieht. Man kann die Apocalypse für gewisse Zeiten als die eigentliche Form religiös-politischer Parteischriften bezeichnen. Ein näheres Eingehen auf diese Literatur, für welche man in neuerer Zeit oft eine übertriebene Liebhaberei hegt, würde uns ganz aus dem Bereich des Alten Testamentes herausführen. Nur eine dieser Schriften wollen wir wenigstens ganz kurz besprechen, weil sie im christlichen Alterthum mehrfach und wenigstens in Abyssinien noch jetzt als kanonisches Buch des Alten Testaments betrachtet wird. Dies ist das Buch Henoch, eine seltsame Enthüllung über die Zukunft und die Geheimnisse der Natur, auf ängstlicher Forschung in den heiligen Schriften beruhend. Das dem vorsündfluthlichen Patriarchen Henoch beige-

legte Buch ist ungeschickt aus mehreren ähnlichen Werken compiliert; es steht in jeder Hinsicht tief unter dem Buch Daniel und ist zum großen Theil entschieden langweilig. Das Versteckspielen mit Zahlen und Symbolen wird sehr weit getrieben und erschwert die Erkenntniß des Ursprungs und der wahren Bedeutung gar sehr. Es scheint in Palästina in der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts v. Chr. geschrieben zu sein; im Brief des Judas V. 14 f. wird es citiert. Sehr interessant wären im Buche Henoch die messianischen Stücke, wenn diese nicht offenbar größtentheils erst von Christen eingeschoben wären. Das Buch ist ursprünglich hebräisch geschrieben, vom Original hat sich aber Nichts erhalten. Von der griechischen Uebersetzung haben wir wenigstens Bruchstücke, und den vollständigen Text bietet die äthiopische Uebersetzung, welche aus der griechischen gemacht ist. Wir haben es als ein besonderes Glück anzusehen, daß fast die ganze alte Kirche trotz des Citats im Judasbrief schließlich das Buch verworfen hat, da der Einfluß seiner seltsamen Ideen auf die Denkweise des Mittelalters sehr verderblich hätte werden müssen, wenn man es als kanonische Schrift betrachtet hätte.

In mancher Hinsicht wichtiger ist im Grunde ein gleichfalls nur im äthiopischen Text vollständig erhaltenes, nicht viel jüngeres Buch, welches in gewisser Hinsicht auch zu den Apocalypsen zu zählen ist, nämlich das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis. Eine eigentliche Apocalypse ist dies Buch aber nicht. Recht lebendig wird diese Literatur erst in der Zeit nach Christus.

Kanon und Text.

Zwar wissen wir nur sehr wenig Bestimmtes über die Entstehung des alttestamentlichen Kanons d. h. darüber, wie grade die Schriften, welche das Alte Testament bilden, mit Ausschluß aller anderen bei den Juden zum Ansehen besonderer Heiligkeit und göttlichen Ursprungs gelangt sind; doch ist so Viel sicher, daß dies nur ganz allmählich geschehen ist. Das Mosaische Gesetzbuch galt schon als heilige Grundlage der Religion, als manche andere Schriften des Alten Testaments noch gar nicht vorhanden oder doch noch nicht abgeschlossen waren. Mindestens seit Esra ward das Gesetzbuch als kanonisch angesehen (siehe oben S. 33), und diese Geltung hat es auch später immer behalten. Auch als man noch andere heilige Schriften anerkannte, blieb es doch immer die erste und wichtigste; es bildete stets eine besondere Abtheilung und nahm immer auch der äußeren Anordnung nach die erste Stelle ein. Die Samaritaner haben nur den Pentateuch als heiliges Buch; die andern Schriften waren für sie zum großen Theil schon deshalb nicht zu gebrauchen, weil sie auf entschieden judäischem Standpunkt stehen, den sie grundsätzlich verwarfen.

Die zweite Abtheilung des Alten Testaments bilden die älteren Geschichtsbücher von Josua bis zu den Büchern der Könige und die vier großen Prophetenbücher (Jesaia, Jeremia, Ezechiel und die kleinen Propheten). Die Bücher dieser Abtheilung heißen schlechthin „die Propheten“. Davon werden bisweilen, mit eigenthümlicher Anwendung eines mehrmals bei

Sacharja (1, 4; 7, 7, 12) vorkommenden Ausdrucks, die Geschichtsbücher als „die früheren Propheten“ [1], die eigentlichen Propheten als „die späteren“ bezeichnet. Die Reception dieser Bücher wird erst allmählich geschehen sein. Man gebrauchte sie viel, theils als Urkunden für die Geschichte des Volks, theils als Schriften zur religiösen Erbauung und Belehrung. Schon das ihnen mit Recht oder Unrecht zugeschriebene Alterthum gab ihnen eine hohe Weihe; als Werk der Propheten forderten sie ein höheres Ansehen, und nach und nach mußten sie, in denen so oft Gott selbst durch seine Propheten redet, gradezu als heilige Schriften betrachtet werden, welche dem Gesetzbuch zwar nicht gleichgeschätzt aber doch unmittelbar angereiht wurden. Nun stammen aber große Stücke des Buches Jesaia erst aus dem Ende des Exil's, ebenso ein Stück des Buches Jeremia (Cap. 50 f.). Die Königsbücher können (nach S. 52 ff.) nicht wohl früher vollendet sein und sind vielleicht noch später; ebenso ist der letzte Anhang an das Buch Jeremia (Cap. 52) jedenfalls erst sehr spät hinzugefügt (S. 53). Die zu den kleinen Propheten gehörigen Bücher Haggai und Sacharja sind erst aus der Regierung des Darius Hystaspis, und Maleachi und Jona können schwerlich vor dem 5. Jahrhundert v. Chr. geschrieben sein. Demnach zieht sich also der Abschluß der Bücher dieser zweiten Classe mindestens bis gegen den Schluß des 5. Jahrhunderts hin. Nun betrachtet aber Jesus, der Sohn Sirach's, diese Bücher schon offenbar als kanonisch; noch viel mehr sein Enkel, der Uebersetzer seines Buch's (siehe dessen Vorrede). Wir werden also die Reception der Propheten in den Zeitraum von 400—200 v. Chr. legen; sie geschah gewiß, wie gesagt, ganz allmählich, ohne ein förmliches Decret.

Die andern Bücher, die theils von Alters her durch den Namen heiliger Männer, als deren Werk sie gelten, oder durch ihren Inhalt hervorragten, theils später nach und nach geschrieben wurden und zu hohem Ansehen gelangten, konnten doch nicht mehr in die Abtheilung der Propheten kommen, sondern wurden

[1] Bei Sacharja heißen so die älteren Propheten, welche vor der Zerstörung Jerusalems gelebt haben.

als eine besondere Classe betrachtet und schlechthin die „Schriften“ (hebr. Kethūbîm, griech. Grapheia) oder „heilige Schriften“ (Hagiographa) genannt. Nur solche Bücher durften überhaupt auf Anerkennung als heilige rechnen, welche sich auf das Alterthum und die Religion Israel's bezogen oder einem heiligen Manne der Vorzeit beigelegt wurden. Neuere Bücher konnten nur dann das Ansehen kanonischer erlangen, wenn sie der religiösen Auffassung des jüdischen Volk's in ganz besonderer Weise entsprachen. Natürlich war diese allmähliche Erweiterung des Kreises heiliger Bücher nur möglich bei einer noch nicht allzu scharfen Fassung des Begriffes der Inspiration. Ein Abschluß auch dieser dritten Classe liegt für Palästina im Grunde schon in der oben gegebenen Bestimmung. Die Abfassung oder wenigstens die Vollendung von Schriften dieser Abtheilung dauert bis in die Makkabäerzeit. Gegen das Ende des 2. Jahrhunderts v. Chr. scheint aber diese Sammlung schon ziemlich abgeschlossen; wenigstens möchte ich dies daraus schließen, daß das etwas spätere Buch Henoch, welches doch dem Zeitgeschmack entsprach und als uralt auftrat, bei den Juden nicht mehr als kanonisch betrachtet ist. Jedoch kann man daraus, daß der Uebersetzer des Sirachbuch's (um 120 v. Chr.) neben dem Gesetz und den Propheten noch von „den andern von den Vätern ererbten Büchern“ spricht, nicht mit Sicherheit schließen, daß er damit die fast abgeschlossene Classe der Hagiographa meine, da er unter diesem Ausdruck vielleicht auch Profanschriften mit begreift. Von einem förmlichen Beschluß über den Abschluß des Kanons haben wir weder irgend beglaubigte Kunde [1] noch sonst eine Spur; offenbar ist dies Alles Sache einer stillschweigenden Uebereinkunft.

Allerdings wird ja über das kanonische Ansehen einiger Bücher noch später unter den jüdischen Gelehrten gestritten. Doch dreht sich allem Anschein nach der Streit nicht darum, ob diese oder jene Schrift erst in den Kanon zu versetzen sei, sondern darum, ob sie nicht wegen irgend eines schweren Anstoßes,

[1] Auf die Nachricht von der Bibliothek Nehemia's in dem von albernen Fabeln wimmelnden Brief vor dem 2. Makkabäerbuch (2 Makk. 2, 13) und ähnliche Angaben kann ich nicht das Geringste geben.

den sie gab, gegen die allgemeine Ansicht daraus zu entfernen. Wenn z. B. ein Zweifel auftaucht, ob das Buch des Ezechiel wegen der darin enthaltenen Differenzen mit dem Mosaischen Gesetzbuch für kanonisch zu halten wäre, so ist das bloß eine vereinzelte, rein theoretische Ansicht gegenüber der längst allgemein recipierten. Jedenfalls stand beim Entstehen des Christenthums der hebräische Kanon für die Praxis ganz fest, und war damals auch der starre Inspirationsbegriff schon vollständig ausgebildet.

Was die Anordnung der Bücher betrifft, so ergab sie sich in der zweiten Abtheilung bei den historischen Büchern ganz von selbst durch den Inhalt. Bei den eigentlichen Propheten ist die alte Ordnung folgende: Jeremia, Ezechiel, Jesaia, die kleinen Propheten. Diese Ordnung, welche offenbar nur auf dem ganz äußerlichen Princip beruht, daß je das längere Buch vor dem kürzeren steht, ist erst viel später theilweise mit Rücksicht auf die Chronologie in die uns geläufigere verändert, nach welcher Jesaia vor Jeremia und Ezechiel steht. In der dritten Abtheilung ist nie eine allgemein gültige Reihenfolge der Bücher ganz durchgeführt.

Viel weitherziger als in Palästina war man hinsichtlich des Begriffes der heiligen Schriften bei den griechisch redenden Juden in Alexandria. Diese hatten zwar sämmtliche Schriften des hebräischen Kanons in griechischer Sprache, aber daneben auch noch allerlei andere, theils Uebersetzungen, theils Originale, von denen man in Palästina Nichts wußte oder die man doch daselbst nicht für heilig hielt. Das Christenthum nahm zunächst diese Schriften, wie man sie in Alexandria las, ohne weitere Prüfung an und erst allmählich zeigten sich entgegengesetzte Richtungen. Man erfuhr, daß die jüdischen Gelehrten durchaus nicht alle Schriften anerkannten, welche man las, und wiederholt stellte man nun mit Rücksicht darauf einen Unterschied zwischen kanonischen und apocryphischen Büchern auf, d. h., wie Luther gut definiert, „so nicht der heiligen Schrift gleich gehalten, doch nützlich und gut zu lesen“ wären. Es gelang auch wirklich, einige Bücher wie den Henoch definitiv auszuschließen, aber die Praxis blieb doch immer die, daß die Apocryphen eben so stark gebraucht wurden wie die kanonischen Bücher, so daß schließlich

die Kirche fast überall auch officiell den Unterschied zwischen beiden Arten wieder aufhob. Der Protestantismus stellte ihn wieder her, verbannte jedoch die Apocryphen keineswegs ganz aus dem Gebrauch. Für die Gegenwart hat dieser Unterschied nur ein historisches Interesse. Weder sind ja die Apocryphen durchweg verschiedener Art und Entstehung den Bestandtheilen des Kanons gegenüber, noch insgesammt geringeren Werthes als sie; denn daß z. B. das 1. Buch der Makkabäer und das Buch Tobit höher stehen als das Buch Esther, ist sicher. Freilich finden sich dafür im ganzen Kanon keine so elende oder unbedeutende Stücke wie die Zusätze zum Daniel und zur Esther und einiges Andere in den Apocryphen.

Ehe die verschiedenen Bücher des Alten Testaments zu kanonischem Ansehen gelangten, war ihr Text natürlich allen Schicksalen ausgesetzt, welche überhaupt handschriftliche Texte zu treffen pflegen. Nachlässigkeit und Willkür der Abschreiber, erklärende Zusätze von Lesern, zufällige Beschädigungen verschiedener Art haben auch sie nicht verschont. Aber selbst nachdem sie allmählich als Werk göttlichen Ursprung's betrachtet wurden, zog man doch nicht sofort die Consequenz, daß man nun auch den Wortlaut buchstäblich genau bewahren müsse. Vielmehr gingen neben Verderbnissen aus Nachlässigkeit oder durch äußere Beschädigung noch fortwährend willkürliche Veränderungen her. Wo man irgend an den Worten des Textes Anstoß nahm, wo die spätere Auffassung mit einer in diesem Text ausgesprochenen durchaus nicht übereinstimmen konnte, da änderte man gern die Worte gradezu[1]. Man meinte, so das göttliche Wort erst recht in seinem wahren Glanze wieder herzustellen. Derartige Veränderungen trafen namentlich, wie wir oben gesehen haben (S. 41 f.), die im gemeinen Gebrauch befindlichen Handschriften des Pentateuchs, bei dem wir durch den Text der Samaritaner und andere Documente noch im Stande sind, diese Thatsachen genauer nachzuweisen. Wie spät noch solche Vulgärtexte im Umlauf waren, sehen wir daraus, daß das gut jüdische Buch der

[1] Die Feststellung dieser Thatsache verdanken wir namentlich den Epoche machenden Untersuchungen Geiger's über die Geschichte des Originaltextes und der Uebersetzungen des Alten Testaments.

Jubiläen (etwa aus der Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr.) noch eine Gestalt des Gesetzbuchs zu Grunde legte, welche in der ganzen Chronologie der Erzväter im Wesentlichen mit dem Text der Samaritaner übereinstimmte. Diese Chronologie war aber auch ein Hauptfeld für allerlei Aenderungen auf Grund sehr verschiedenartiger Voraussetzungen und Berechnungen.

Auf die Dauer war aber diese Willkür unhaltbar, und so begann denn bei den Juden in Palästina das entgegengesetzte Streben, einen ganz bestimmten Text zu fixieren. Wahrscheinlich verdanken wir die Durchführung dieses Strebens, einen wahren Liebesdienst für die Kritik, den Pharisäern etwa um die Zeit von Christi Geburt. Aus der Gestalt der jetzigen hebräischen Handschriften läßt es sich fast ganz sicher nachweisen, daß dieselben auf ein einziges Exemplar zurückgehen, welches in einigen Büchern wie z. B. dem Pentateuch einen sehr guten, in anderen dagegen wie im Samuel und Ezechiel einen ziemlich verdorbenen Text hatte. Grade aus dem Grunde, daß mehrere Bücher durch Nachlässigkeit und Beschädigung so stark entstellt sind, ist zu schließen, daß die als Norm bestimmte Handschrift oder vielmehr Sammlung von Handschriften — denn die verschiedenen Bücher werden durchgehends je eine eigene Rolle gebildet haben — nicht auf Grund principieller Durcharbeitung oder nur sorgsamer Auswahl genommen ward, sondern daß man ziemlich planlos nach einer Handschrift griff, weit mehr besorgt darum, einen einzigen als einen guten Text zu bekommen. Dieser damals fixierte Text ist nun allgemein recipiert und wird von allen Handschriften wiedergegeben, so daß in ihnen nur schwache Spuren abweichender Lesarten vorkommen. Zwar schlichen sich natürlich wieder Abschreibefehler ein, aber durch sorgfältige, wenn auch etwas weitläufige Mittel wußten die jüdischen Schulen die Herstellung des richtigen Textes immer wieder zu ermöglichen. Es läßt sich behaupten, daß sich mit Ausnahme ganz einzelner Fälle durch die Anwendung dieses Mittels der damals fixierte Text bis auf die geringsten Kleinigkeiten der Orthographie wiedergewinnen läßt.

Freilich ließ dieser Text noch sehr verschiedene Auffassungen zu. Denn bei der Unvollkommenheit der hebräischen Schrift,

welche die meisten Vocale eben so wenig ausdrückt wie manche besondere Affectionen der Consonanten (z. B. Verdoppelung, Aspirierung u. s. w.), konnte oft dasselbe Wort auf ganz verschiedene Weise gelesen und gedeutet werden. Nach und nach trafen die Schulen aber auch hierfür Abhülfe, indem sie durch allerlei Zeichen (Punkte, Striche u. s. w.), welche über, unter und in den Text gesetzt wurden, die Aussprache und sogar den Wechsel der Tonhöhe bei dem feierlichen, gesangartigen Vortrag in den Synagogen zu fixieren suchten. Mehrere Schulen haben sich mit dieser sehr weitläufigen Arbeit beschäftigt. Zuletzt gab es zwei Hauptsysteme, das der Juden in Palästina und das der Juden in Babylonien. Unsere Handschriften und Ausgaben folgen dem ersteren; erst in neuester Zeit hat man das letztere aus einzelnen Handschriften kennen gelernt. Beide Systeme stimmen übrigens in sehr wesentlichen Stücken überein. Diese Arbeiten, den Text des Alten Testaments zu sichern, haben durch einen großen Theil des ersten Jahrtausends n. Chr. hindurch gedauert.

So überaus werthvoll nun diese s. g. Punctation als die Wiedergabe einer festen, alten Schultradition ist, so kann sie für uns doch nicht in jeder Hinsicht maßgebend sein. Nicht nur giebt sie den Producten der verschiedenen Jahrhunderte ohne Rücksicht auf die Sprachentwicklung genau dieselbe Aussprache, z. B. den Liedern David's dieselbe wie den Makkabäischen Psalmen, sondern auch die Auffassung des Textes, welche sich in der Punctation kundgiebt, ist oft von falschen Volks- oder Schulmeinungen beeinflußt oder aus sonstigen Gründen zu verwerfen. Es wäre ja auch zu Viel verlangt, daß die Schulen in Palästina und Babylonien das volle Wortverständniß der zum Theil uralten Schriften hätten besitzen sollen. Aber trotz alle dem ist, wie gesagt, diese mit unglaublicher Pedanterie durchgeführte, auch sehr viel Ueberflüssiges und Unzweckmäßiges enthaltende Punctation ein unschätzbares Mittel zur Erklärung der alten Schriften; ja ohne sie wäre es uns kaum möglich, mehr als ein ganz oberflächliches Verständniß zu gewinnen.

Die Samaritaner haben ihrem Text nicht dieselbe Sorgfalt zugewandt; doch läßt sich durch alte Handschriften und

andere Hülfsmittel eine ziemlich frühe Gestalt ihres Textes ermitteln.

Dem Text der bloß griechisch vorhandenen Apocryphen ist immer wenig Sorgfalt gewidmet. Hierüber haben wir theils oben bei der Behandlung der einzelnen Schriften Einiges bemerkt, theils gilt von ihrem Text, was wir unten von dem der griechischen Uebersetzungen sagen werden.

Die alten Uebersetzungen.

Bis zum Beginn der griechischen Herrschaft genügte dem Judenthum der Urtext der aus dem Alterthum überkommenen Schriften. Wenn auch sicher schon mancher Ausdruck und mancher Gedanke nicht mehr recht verstanden ward, so herrschte doch in Palästina, damals dem einzigen Hauptsitz der Nation, die alte Sprache noch so, daß ein gewisses Verständniß der alten Bücher ziemlich leicht war. Ganz anders ward dies, seit sich die Juden nach Gründung des ägyptisch-griechischen Reiches massenhaft in Alexandria niederließen und ihre Muttersprache mit der griechischen vertauschten, während gleichzeitig die alte Nationalsprache, die schon viel von ihrer Alterthümlichkeit und Reinheit verloren hatte, von der Sprache der aramäischen Nachbarn verdrängt zu werden begann. Für das religiöse Bedürfniß trat dadurch die Nothwendigkeit von Uebersetzungen hervor. Die nun entstehenden Arbeiten waren bloß für die Juden berechnet, welche nur ausnahmsweise Angehörige fremder Nationen in ihre durch tausend Absonderlichkeiten abgeschlossene Gemeinde aufnehmen konnten. Wesentlich verändert wurden die Verhältnisse, seit das Christenthum entstanden war, welches sich zwar als den rechten Erben der geistigen Güter Israel's ansah, aber zugleich in der großartigsten Propaganda eine Lebensaufgabe fand, sich an alle Völker wandte und zu jedem in seiner Zunge redete. Nun mußte die Uebersetzungsliteratur einen gewaltigen Aufschwung nehmen. Diese Bewegung dauerte dann, bis alle damaligen christlichen Völker die heilige Schrift Alten und Neuen Testaments in ihrer

eigenen Sprache lasen. Die darauf hereinbrechende mittelalterliche Finsterniß brachte aber auch auf diesem Gebiete eine fast vollständige Stockung hervor, bis endlich die Bewegung beim Morgenroth der neuen Zeit zu einem neuen, noch großartigeren, aber doch wesentlich veränderten Leben wieder erwachte. In vieler Hinsicht bietet die alte Uebersetzungsliteratur ein höchst anziehendes Schauspiel dar. Schon der Umstand, daß nie vorher ein solches Streben bestanden hatte, die literarischen Schätze einer Sprache in einer anderen einzubürgern, giebt ihr einen eigenen Reiz.

Mit verschiedenem Erfolg versuchten Einzelne und ganze Classen von Gelehrten, die heiligen Bücher zu übertragen. An mancher dieser Uebersetzungen haben Jahrhunderte gearbeitet, und so wenig sie meistens dem Ideale entsprechen, welches wir uns von einem derartigen Unternehmen machen, so wichtig sind sie schon als Beweise des regen Eifers, die Bibel zum allgemeinen Volksbuch zu machen. Das Hauptinteresse war hierbei immer das religiöse. Daher spiegeln sich auch die religiösen Ansichten, welche man unwillkürlich immer auch in die alten Schriften selbst hineindeutete, vielfach in den Uebersetzungen ab, und so sehr hierdurch oft der wahre Sinn entstellt wird, so sehr wurde doch durch dies Anpassen der Bibel an den augenblicklichen religiösen Standpunkt der Gemeinde ihre Wirksamkeit gefördert. Durchgehends haben wir in solchen Umdeutungen, Zusätzen und Abschwächungen nicht die Willkür eines einzelnen Uebersetzers, sondern den Geist der Gemeinschaft zu suchen, innerhalb deren er stand. Eine ästhetische Rücksicht, die Absicht, das Original mit seinen Schönheiten in ähnlicher Weise nachzubilden, kommt nur vereinzelt und nebensächlich zur Geltung; war doch eine solche Betrachtung der alten herrlichen Schöpfungen auch denen fast ganz unbekannt, welche der Originalsprache mächtig waren.

Für den biblischen Kritiker wie für den Sprachforscher haben diese Uebersetzungen des Alten Testaments noch einen besonderen Werth. Sie geben uns nicht bloß die Auffassung des Originals bei den Alten, sondern auch zum Theil den Reflex eines Textes, welcher sich von dem recipierten mehr oder weniger unterscheidet.

Dazu sind sie sämmtlich theils die ersten, theils die einzigen Denkmäler wichtiger Sprachen und Dialecte.

Bei den Uebersetzungen des Alten Testaments ist die bei Weitem wichtigste Arbeit von den Juden geschehen. Die unmittelbar aus dem Grundtext gemachten Uebersetzungen sind entweder ganz jüdischen Ursprungs, oder sie sind doch auf Grund jüdischer Vorarbeiten und mit Hülfe jüdischer Ueberlieferung angefertigt. Rein christlich sind bloß die zahlreichen Afterübersetzungen. Die Juden allein hatten sich durch eifrige Beschäftigung mit dem Original und eine lebendige Tradition ein, wenn auch durch mancherlei Einflüsse getrübtes, Verständniß desselben und eine genaue, freilich nichts weniger als wissenschaftlich-grammatische, Kenntniß der hebräischen Sprache erhalten. Die wenigen Christen, welche hebräisch lernen wollten, mußten bei ihnen in die Schule gehen. Für den jetzigen Standpunkt der biblischen Philologie ist allerdings die in den Uebersetzungen niedergelegte Auffassung zur Erkenntniß des wahren Sinnes nicht besonders wichtig. Man ist jetzt mehr und mehr zu der Einsicht gekommen, daß in den Fällen, wo uns die sonstigen philologischen Hülfsmittel zur Erklärung schwieriger Worte und Stellen im Stich lassen, die alten Uebersetzungen selten fördern, denn gewöhnlich haben auch sie dann den Sinn nur errathen. Bei dem Fehlen einer eigentlichen wissenschaftlichen Methode war es den Alten nicht möglich, die reicheren Hülfsmittel zur Ermittelung des wahren Sinnes zu benutzen, welche ihnen allerdings zu Gebote gestanden hätten. Eine echt wissenschaftliche Behandlung hat der Text des Alten Testaments im Grunde erst durch die weit späteren jüdischen Grammatiker und Ausleger erfahren, welche durch die arabische Schule gegangen waren.

Die älteste und wichtigste dieser Uebersetzungen ist die alte griechische, die sogenannte „Septuaginta“. Sie bildet eine Sammlung von Uebersetzungen sehr verschiedenen Wesens, Ursprungs und Werthes, welche sich noch über den Kreis der kanonischen Schriften des Alten Testaments hinaus erstreckt. Unzweifelhaft ist das Mosaische Gesetzbuch (der Pentateuch) zuerst übersetzt. Seit in Alexandria eine zahlreiche Judengemeinde existierte, welche im regen Verkehr mit ihren griechischen Mit-

bürgern und anderen Griechen die Muttersprache schnell vergessen mußte, machte sich gewiß bald das Bedürfniß nach der Uebersetzung des wichtigsten aller heiligen Bücher, des damals noch von Vielen allein als Kanon betrachteten Pentateuchs, geltend, zumal da derselbe den Juden auch als bürgerliches Gesetzbuch diente.

Die Dichtung hat die Pentateuchübersetzung auf eine sehr unpassende Weise glorificieren wollen, indem sie dieselbe aus der literarischen Liebhaberei des zweiten Ptolemäers hervorgehen läßt. Wir haben über das Machwerk, welches diese Erzählung enthält, den sogenannten Brief des Aristeas, oben eingehend geredet. Wir sahen dort, daß die Angaben dieser Schrift so unhaltbar sind, daß es durchaus nicht erlaubt ist, wenigstens einige Einzelheiten aus ihr herauszunehmen, welche allenfalls wahr sein könnten, daß wir mithin nicht auf ihre Autorität hin behaupten dürfen, die Uebersetzung des Pentateuchs sei überhaupt schon unter Philadelphus (284—246 v. Chr.) gemacht. Auch das Zeugniß eines anderen jüdischen Schriftstellers, Aristobulus, welcher sie in die Zeit dieses Königs verlegt, ist werthlos, da derselbe entweder sehr spät lebte oder die Schrift ihm später untergeschoben ist; auf jeden Fall dürfte diese vom Aristeasbrief abhängig sein (siehe oben S. 109 ff.). Dagegen benutzten unzweifelhaft mehrere Schriftsteller des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts unsere Pentateuchübersetzung, so z. B. der jüdische Dichter Ezechiel, welcher nach Euripides Muster in fließenden Versen ein Drama „Exagoge" (die Herausführung Israel's aus Aegypten) schrieb, von dem ein großer Theil noch vorhanden ist. Wir können kaum zweifeln, daß die Uebersetzung des Pentateuch's allerdings schon im dritten Jahrhundert verfaßt ist.

Wie nun auch die näheren Umstände gewesen sein mögen, unter denen dies geschehen ist, sie ist ein höchst ehrenwerthes Werk, welches wir um so mehr bewundern müssen, als ein Unternehmen, ein großes Buch zu übersetzen, damals etwas absolut Neues war. Vermuthlich ist dies überhaupt die erste Uebersetzung eines Buches [1], jedenfalls ist es die erste, von der wir Etwas

[1] Allerdings behaupten einige alte Schriftsteller, der Pentateuch sei

wissen. Wir haben dasselbe unzweifelhaft als eine Gemeinde- nicht als eine Privatsache anzusehen. Man übertrug den vorliegenden Text so, daß die Uebersetzung ihn den Begriffen und Bedürfnissen der Zeit gemäß möglichst ersetzte. Dieser Text war freilich kein reiner. In jenen Jahrhunderten scheute man sich nämlich selbst in Palästina noch nicht, allerlei wirkliche und vermeintliche Schwierigkeiten und Anstöße in den heiligen Schriften durch kleine Aenderungen, Zusätze und Weglassungen zu beseitigen, und dazu kamen noch die unvermeidlichen Verderbnisse durch Flüchtigkeit der Abschreiber sowie zufällige äußere Beschädigungen der Handschriften. Vrgl. über die Entstellungen des Pentateuchtextes das oben (S. 41 f.) Gesagte. In Alexandria übersetzte man nun ohne Arg und gewiß auch ohne Tendenz einen Vulgärtext, wie er grade war. Man gab diesen treu nach der Auffassung der Zeit wieder, wörtlich, aber ohne zu große Steifheit. Die Anthropomorphismen und sonstige den damaligen Begriffen anstößige Dinge suchte man durch leichte Umschreibungen oder Umdeutungen zu mildern; manches Seltsame der Art erklärt sich aus der Geschichte der religiösen Ideen bei den Juden überhaupt. Man übersetzte aber nicht für gebildete Griechen. Denen wäre ein Verständniß des Alten Testamentes ja überhaupt höchstens durch eine auszugsweise und sehr freie Behandlung möglich geworden. Was lag aber dem echten Israeliten an dem Beifall der Gōjim („Völker, Heiden")? Man arbeitete für die jüdische Gemeinde und benutzte deshalb die Sprache derselben, den macedonisch-attischen Dialect, welcher in Alexandria herrschte, aber mit der eigenen Färbung, wie sie eine jede Sprache im Munde einer dichtgedrängten Judenschaft annimmt. Schon aus dieser Eigenthümlichkeit würde sich manche orientalische Redeweise in der Uebersetzung erklären; das Meiste der Art beruht jedoch auf ihrer Wörtlichkeit, bei welcher die hebräische Ausdrucksweise überall durchleuchten mußte, so seltsam dieselbe freilich einem an rein attische Sprache Gewöhnten erscheinen mußte. Die ägyptische Heimath erklärt auch einzelne

früher schon einmal, wenn auch mangelhaft, in's Griechische übersetzt, aber dies geschieht nur, um die unglücklichen Annahmen möglich zu machen, daß Platon und andere Griechen ihre Weisheit von Mose entlehnt hätten.

von den Uebersetzern gebrauchte ägyptische Wörter; überhaupt hatten diese bei dem zum Theil in Aegypten spielenden Pentateuch öfter Gelegenheit, ihre Kenntniß der dortigen Verhältnisse zu zeigen.

Die Wichtigkeit dieser ersten Uebersetzung ist überaus hoch anzuschlagen. Zum ersten Mal war ein Muster gegeben, an das sich die Nachfolger halten konnten. Die hier geschaffene orientalisch-griechische Sprache ward für diese ganze Literatur maßgebend und mit dem Aussterben des hellenischen Geistes ward sie auch auf die Entwickelung der gemein-griechischen Schrift- und Umgangssprache einflußreich. Nicht minder übte sie durch die wörtlichen Uebertragungen seit dem Aufkommen des Christenthums auf das Lateinische eine große Wirkung; ja durch den Einfluß der lateinischen Kirchensprache und der durch sie stark beeinflußten neueren Bibelübersetzungen sind wichtige Elemente derselben auch in die neueren europäischen Sprachen gedrungen, namentlich in's Deutsche und Englische.

An die Uebersetzung des Pentateuchs schließt sich eine ganze Reihe anderer griechisch-alexandrinischer Uebersetzungen. Wenn sie auch alle eine gewisse Aehnlichkeit mit jener haben, so wird sie doch von keiner erreicht. Einige von ihnen sind ängstlich, fast sklavisch wörtlich wie z. B. die Uebersetzung des Predigers und des hohen Liedes. Auch das erste Makkabäerbuch, dessen hebräisches Original uns leider nicht erhalten ist, muß sehr wörtlich übersetzt sein. Dagegen ist z. B. das Buch Hiob sehr frei wiedergegeben. Man hat schon längst bemerkt, daß der Uebersetzer dieses Buch's das ästhetische Interesse zeigt, Poesie durch Poesie wiederzugeben, indem er in seinen Umschreibungen allerlei Floskeln aus griechischen Dichtern anwendet, die sich freilich inmitten der sonst auch von ihm angewandten jüdisch-griechischen Sprache etwas seltsam ausnehmen. Ueberhaupt hat dieser Uebersetzer, welcher nach sicheren Zeichen spätestens um die Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. geschrieben haben muß[1], sein kühn

[1] Der um's Jahr 80 lebende Alexander Polyhistor führt eine Stelle aus dem (echten) Aristeas an, worin dieser den Anhang an die griechische Uebersetzung des Hiob benutzt; dieser Anhang ist aber erst später von fremder Hand hinzugefügt. Wir haben also bis zur Zeit des Polyhistor mehrere

erstrebtes Ziel in keiner Weise erreicht. Wir haben darüber schon oben gesprochen (S. 197). Auch andere Bücher sind sehr frei übersetzt. Reine Willkür herrscht in den Uebersetzungen der Bücher Esther und Daniel, welche man wohl noch nicht für so heilig hielt, um sie einer sorgfältigeren Behandlung zu würdigen. Selbst die Propheten sind meist nur mäßig übersetzt, namentlich der wichtigste von allen, Jesaia. Besser ist im Ganzen die Uebersetzung der geschichtlichen Bücher. Nur von einem einzigen dieser Uebersetzer wissen wir etwas Näheres, nämlich dem des Sirachbuches, welcher sich, wie wir sahen (S. 165), in einer Vorrede selbst als Enkel des Verfassers bezeichnet und seine Zeit so angiebt, daß wir sie ungefähr um's Jahr 120 v. Chr. setzen müssen. Das Buch Esther ist nach der leider nicht ganz klaren Unterschrift wahrscheinlich erst gegen Ende dieses Jahrhunderts übertragen (S. 88). In noch spätere Zeit führt uns die Uebersetzung des ersten Makkabäerbuches und gar des Buches Henoch. Da in Alexandria kein Unterschied zwischen apocryphen und kanonischen Büchern gemacht ward, so dürfen wir sie bei dieser Uebersetzungsliteratur nicht trennen. Dieselbe hat sich mithin auf wenigstens zwei volle Jahrhunderte erstreckt. Dieser große Zeitraum würde allein schon die bedeutenden inneren Verschiedenheiten erklären.

Mit Ausnahme der Pentateuchübersetzung haben wir in ihnen allen nur Privatunternehmungen zu sehen. Dies ergiebt sich für manche schon aus der geringen Sorgfalt, mit der sie gemacht sind. Für viele Schriften stand damals ja das kanonische Ansehen noch gar nicht fest, und ihre etwas leichtfertige Behandlung erschien deshalb nicht so schlimm. Bei dem raschen Verschwinden der alten Sprache aus dem wirklichen Gebrauch, ohne daß ein Versuch gemacht wäre, die lebendige Kenntniß durch wissenschaftliche Sprachstudien zu ersetzen, konnte allerdings eine einigermaßen befriedigende Uebersetzung der älteren poetischen Schriften kaum mehr gelingen. An grammatischem Sinne fehlte es durchweg, und den meisten Uebersetzern liegt gar nichts daran, die deut-

Stufen, nämlich die Uebersetzung, den Anhang, Aristeas: hierfür hat man doch sicher einen längeren Zeitraum in Anspruch zu nehmen.

lichsten grammatischen Formen mit einander zu verwechseln. Daß jedoch so junge Bücher wie Esther und Daniel damals noch genau hätten übersetzt werden können, leidet keinen Zweifel. Aber es ist allerdings bezeichnend für die geringe Kenntniß des Hebräischen in Alexandria, daß so schlechte Arbeiten allgemein angenommen wurden.

Einzelne Bücher sind mehrmals übersetzt. Das sogenannte dritte Buch Esra ist ja wenigstens eine Uebersetzung ausgewählter Stücke aus der Chronik und dem Buche Esra, welche von den sonstigen Uebersetzungen dieser Bücher unabhängig ist.

Die Texte, nach denen diese Uebersetzungen gemacht sind, weichen von dem später recipierten mehr oder weniger ab. Sehr groß ist der Unterschied nur bei einzelnen Büchern wie beim Jeremia, welcher den Alexandrinern in einer stark verkürzten und in Unordnung gerathenen Gestalt vorlag. Nicht selten führen uns die Uebersetzungen auf bessere Lesarten als die unseres hebräischen Textes, wenn dieser auch in den bei Weitem meisten Fällen besser ist. Uebrigens ist beständig zu beachten, daß die damaligen hebräischen Texte keine Vocal- und sonstigen Lesezeichen enthielten, mithin Mißverständnisse und abweichende Interpretationen auch bei Textgleichheit sehr leicht vorkommen konnten.

So vollkommen unberührt die Heidenwelt von diesen Uebersetzungen blieb — selbst der gelehrte Alexander Polyhistor hat seine Auszüge über die Juden aus allerlei jüdischen Schriftstellern genommen ohne Benutzung der Bibel —, so sehr verbreiteten sie sich in jüdischen Kreisen. Ohne Prüfung nahm man durchgängig den griechischen Text als vollständigen Ersatz des Originals hin. Selbst Josephus, der doch so sehr mit seiner tiefen Kenntniß der Geschichte Israel's prunkt, benutzt jenen viel mehr als den Grundtext. Philo entwickelt ganz unbefangen seine Philosopheme aus der Uebersetzung und begründet sie selbst auf falsch übersetzte Stellen, ja auf zufällige Verderbnisse im Text derselben. Durch das Aristeasbuch kam die Ansicht auf, die Uebersetzung des Pentateuch's sei inspiriert, und dieser Glaube wurde denn bald auf die übrigen Bücher ausgedehnt, wie man später aus jenem Roman auch den Namen der 70 (eigentlich 72) Uebersetzer zuerst für den Pentateuch, dann für das griechische

Alte Teſtament überhaupt nahm; daher die Bezeichnung desſelben als Ἑβδομήκοντα, Septuaginta. Noch mehr ſtieg das Anſehen dieſer Ueberſetzung bei der Ausbreitung des Chriſtenthums unter den Heiden. Der Urtext war den Chriſten aus dem Geſichtskreis entrückt; der griechiſche Text galt als der wahre, und wo man einmal von Juden auf die Abweichungen vom Original aufmerkſam gemacht ward, da half man ſich einfach durch die Annahme einer Verfälſchung des letztern durch jüdiſche Bosheit.

Durch den Gebrauch der Ueberſetzung von Seiten des immer mächtiger werdenden Chriſtenthums wurden nun aber auch die Juden veranlaßt, ſich jene etwas näher anzuſehen. Die Chriſten fanden in ihrem Text deutlich Dogmen ausgedrückt, welche die Juden im Grundtext nicht finden konnten; namentlich gilt dies von der Geburt Chriſti durch die Jungfrau (Jeſ. 7, 14). Man erkannte mit Schrecken, daß die Ueberſetzung vielfach abwich, und ſtatt der Bewunderung früherer Zeiten entſtand nun eine leidenſchaftliche Abneigung gegen ſie, welche in dem Ausſpruch gipfelt, „der Tag, an welchem die Ueberſetzung gemacht, ſei für Israel ſo ſchlimm geweſen wie jener, an welchem das goldene Kalb gegoſſen“, und ferner, „als jene gemacht, ſei eine dreitägige Finſterniß über die Welt gekommen“. Am liebſten hätte man im zweiten Jahrhundert n. Chr. die heidniſche Weltſprache ganz verboten, aber zu viele Juden redeten dieſelbe und bedurften daher auch eines griechiſchen Bibeltextes. So entſtanden nun mehrere neue griechiſche Ueberſetzungen nach dem inzwiſchen feſtgeſtellten officiellen Text und gemäß der recipierten Auslegungsweiſe.

Zuerſt (gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts) überſetzte Aquila den kanoniſchen Text mit peinlichſter Wörtlichkeit, welche ſo weit ging, daß er ſelbſt Partikeln, welche bloß die grammatiſchen Caſusbeziehungen ausdrücken, durch griechiſche Wörtchen wiedergab. Hier erkennt man die Schule des Akiba, welche in jeder Conſtruction, in jedem Wörtchen, ja in jedem Buchſtaben der Schrift eine tiefe Abſicht des inſpirierenden heiligen Geiſtes fand, ſo daß auch die Ueberſetzung jede Einzelheit, ſo weit irgend möglich, wiedergeben ſollte. Bald nachher ar-

beitete Theodotion (sicher ebenfalls ein Jude) den griechischen Vulgärtext mit strenger Rücksicht auf den hebräischen Wortlaut um. Diese Arbeit gefiel mit Recht auch in christlichen Kreisen, sodaß man sogar sehr bald statt der als zu schlecht erkannten alten Uebersetzung des Buches Daniel die des Theodotion zum Kirchengebrauch einführte. Eine etwas freiere und dem Ausdrucke nach elegantere Uebersetzung verfaßte gegen den Schluß des zweiten Jahrhunderts Symmachus, der wahrscheinlich auch ein Jude war, obwohl ihn christliche Nachrichten zum Judenchristen (Ebioniten) machen. Leider sind von diesen drei Uebersetzern mit Ausnahme von Theodotion's Daniel nur kleine, wenn auch sehr zahlreiche Bruchstücke erhalten, aus denen sich indeß erkennen läßt, daß sie vollkommen von der damaligen jüdischen Schulauffassung abhängen. Uebrigens halten sie sich alle drei gern an den Wortlaut der alten Uebersetzer, wo sie keine besondern Gründe zur Abweichung haben. Von einigen andern jüdisch-griechischen anonymen Uebersetzern haben wir nur einzelne Fragmente; auch von christlicher Seite fehlte es nicht ganz an derartigen Bemühungen.

Die alte Uebersetzung war inzwischen vielfach verderbt. Da bei den Juden, welche dieselbe benutzten, der Gebrauch des Originals nie ganz verschwand, so konnte es nicht fehlen, daß man sie oft nach demselben verbesserte. Man schrieb seine abweichende Auffassung eines Wortes oder Satzes auch wohl an den Rand, und diese kam dann leicht zu der ursprünglichen in den Text. Dazu änderte man auch vielfach willkürlich, und endlich konnten bei einem so viel gebrauchten Buche zahlreiche Abschreibefehler nicht ausbleiben. Schon Philon hatte einen sehr verdorbenen Pentateuchtext vor sich. Später kamen noch tendenziöse Versuche hinzu, den Text im christlichen Sinne zu fälschen, ohne jedoch viel Wirkung zu haben. Noch schlimmer mußte dies nun werden, seit man noch andere griechische Uebersetzungen hatte, welche als genaue Repräsentanten des jüdischen Wortlauts galten und mit deren Hilfe nun auch solche, die der Grundsprache nicht mächtig waren, die Septuaginta verbessern konnten. Der Text verwilderte ganz und gar.

Diesem Zustand suchte die gewaltige Arbeitskraft des Ori-

genes ein Ende zu machen durch sein großes Bibelwerk, die Hexapla d. h. „das Buch in sechs Columnen". In demselben stellte er neben den hebräischen Text in hebräischer und griechischer Schrift die Septuaginta, die drei andern Uebersetzer und, so weit er sie hatte, auch noch andere griechische Uebersetzungen zusammen. Den Text der alten Uebersetzung constituierte er aber nach bestimmten Principien mit Rücksicht auf den hebräischen Text, indem er unter anderm auch das nach seiner Ansicht Ueberflüssige als solches bezeichnete und das Fehlende unter Hinzufügung eines kritischen Zeichens aus einem der andern Uebersetzer ergänzte. Origenes hatte bei diesem Unternehmen keinen wissenschaftlich-kritischen, sondern einen practisch-kirchlichen Zweck; es wäre deshalb verkehrt, wenn man demselben den Mangel wahrer Kritik zum Vorwurf machen wollte. Er strebte danach, eine dem hebräischen Texte sich etwas enger anschließende und für alle als Norm geltende Gestalt der alten Kirchenübersetzung herzustellen und daneben in den jüdischen Uebersetzungen selbst ein unanfechtbares Rüstzeug zum Kampfe gegen die Juden zu liefern. Sein Unternehmen hatte allerdings für die Kritik des Textes schlimme Folgen. Das ganze Werk ist wohl nie abgeschrieben; man begnügte sich, seinen Septuagintatext zu vervielfältigen und dazu aus den übrigen Columnen Glossen zu schreiben. Diese drangen nun noch leichter in den Text und dazu ließen die Abschreiber die kritischen Zeichen meistens weg, so daß nun auch die Zusätze des Origenes ganz wie Theile des Textes aussahen. Das große Ansehen, welches der Text des Origenes genoß, und welches namentlich durch den berühmten Eusebius noch mehr gehoben ward, verschaffte seinen Lesarten einen mehr oder minder großen Einfluß auf alle Handschriften. Wir haben schwerlich eine einzige Handschrift des griechischen Alten Testaments, welche von diesem Einfluß ganz unberührt wäre. Wie sehr dadurch aber die Erkenntniß des ursprünglichen Textes, wie er aus den Händen der Uebersetzer hervorgegangen ist, erschwert wird, liegt auf der Hand. Es giebt denn auch wenig so schwierige Aufgaben für die Philologie als die kritische Herstellung dieser alten Urkunden jüdischer Frömmigkeit und Gelehrsamkeit, so ungeheuer groß das kritische Material ist.

Sobald sich das Christenthum weiter ausdehnte, wurde die für die Christen als authentisch geltende Septuaginta in die verschiedenen Sprachen der Neubekehrten übersetzt. Die erste dieser Afterübersetzungen ist die lateinische, die alte Vulgata, auf welche nicht ganz mit Recht gewöhnlich der Name Itala angewandt wird; ferner ward der griechische Text in's Aethiopische, in mehrere koptische Dialekte, in's Armenische, Gothische, Altslawische und noch in andere Sprachen übersetzt. Diese Uebersetzungen haben zum Theil in linguistischer Hinsicht eine hohe Bedeutung, zum Theil sind sie wenigstens zur kritischen Herstellung des Septuagintatextes wichtig. Ein Theil derselben dient, wie die griechische Uebersetzung selbst, noch jetzt als kirchlicher Text für verschiedene christliche Völker und Stämme.

Kaum später als in Aegypten war auch im jüdischen Lande selbst das Bedürfniß nach einer Uebersetzung der heiligen Schriften rege geworden. Die hebräische Sprache verschwand ja allmählich aus dem Leben, und wenn sie sich auch im schriftlichen und selbst mündlichen Gebrauch der Gelehrten noch lange erhielt, so ward sie doch dem gemeinen Manne unverständlich. Man half sich nun dadurch, daß man nach der Vorlesung der Textabschnitte in den Synagogen für das Volk eine mündliche Uebertragung in die nunmehrige Landessprache, das Aramäische (sog. Chaldäische) gab. Diese Uebersetzung (aramäisch Targûm), galt aber immer nur als Begleitung des Textes und sollte nie die Autorität desselben verdrängen. Eben deshalb verbot man auch die schriftliche Aufzeichnung des Targum's. Da sich dieses in den Händen einer bestimmten Gelehrtenclasse (der Methurgemâne) befand, die natürlich an die herrschende Auffassung gebunden war, so bildete sich eine bestimmte Norm aus, welche zwar nicht für jedes einzelne Wort ganz fest war, aber doch eine im Wesentlichen gleichlautende Ueberlieferung darstellte, durch welche die individuelle Willkür sehr beschränkt ward. Dem Wesen einer populären Erläuterung des Textes gemäß enthielten diese Targume mancherlei Umschreibungen, sowie erklärende und erbauliche Zusätze, obwohl fast überall eine wörtliche Uebersetzung den Grundstock bildete. Da sich diese Uebersetzungsmanier in einer Zeit festsetzte, in welcher der Schrifttext noch nicht ganz die später reci-

pierte Gestalt hatte und namentlich auch die Auffassung der gesetzlichen Bestimmungen noch vielfach eine andere war als die nachher in den Schulen üblich gewordene, so ergab sich nachher manche Differenz zwischen den durch einen beharrlichen Gebrauch starr gewordenen Uebersetzungen und den officiellen Erklärungen der eigentlichen Gelehrten, so daß diese ihre Mißbilligung der Methurgemane nicht immer verschweigen konnten und schließlich eine völlige Umformung des Targum's veranstalteten.

Aufgezeichnet wurde in dieser Zeit das Targum nur vereinzelt unter entschiedener Mißbilligung von Seiten der herrschenden Gelehrten. Aus dem Anfang des zweiten Jahrhunderts n. Chr. wird ein schriftliches Targum des Buches Hiob erwähnt und ein ebensolches soll schon zwei Generationen früher existiert haben. Näheres ist über dieses leider nicht bekannt. Nach und nach erwies sich jedoch die schriftliche Fixierung auch auf diesem Gebiet als unumgänglich.

Geiger, welcher sich ein großes Verdienst um die richtigere Würdigung der Targume wie überhaupt der alten Uebersetzungen in ihrem Verhältniß zum Grundtext erworben hat, hat auch den Nachweis geliefert, daß uns aus dem ältesten Targum noch bedeutende Reste mitten unter Stücken aus ganz anderer Zeit in der sogenannten jerusalemischen Uebersetzung des Pentateuchs erhalten sind. Wir wollen nur einen schlagenden und interessanten Fall dieser Art anführen. Die Stelle 5. Mose, 33, 11 „und nicht sollen seine Hasser stehen bleiben“ wird übersetzt: „und nicht sollen die Hasser des hohen Priesters Johanan (Johannes) einen Fuß zum Stehn haben“. „Der hohe Priester Johanan“ ist nun in den jüdischen Schriften die regelmäßige Bezeichnung des gewaltigen Herrschers Johannes Hyrcanus. Diese Stelle muß sich aus seiner Regierungszeit (135—105 v. Chr.) erhalten habe, denn später hat die Engherzigkeit der geistigen Beherrscher des jüdischen Volkes das Andenken dieses Helden auf eine schnöde Weise verunglimpft, weil er sich nicht ihren Schulmeinungen angeschlossen hatte, so daß eine Einschiebung seines Namens nach seinem Tode eine Unmöglichkeit geworden wäre. So finden wir in diesem Targum auch noch allerlei Auslegungen, welche in den normativen Schriften des Juden-

thums (wie der Mischna) gemißbilligt worden, die mithin in eine ältere Zeit hineinreichen.

Nicht bloß diese Differenzen, sondern überhaupt das berechtigte Streben nach einer genauen Uebersetzung veranlaßte nun eine Reaction gegen die alte weitläufige Art und führte zu einer immer strengeren Wörtlichkeit. Eine ältere Stufe dieser Thätigkeit wird uns durch die christlich-syrische Uebersetzung reflectiert, von der wir unten reden werden, während das officielle Targum noch weit strenger durchgearbeitet ward. Diese officielle Recension erstreckt sich aber nur auf den Pentateuch und die Propheten im jüdischen Sinn (d. h. mit Einschluß der älteren Geschichtsbücher Josua, Richter, Samuel, Könige). Diese Arbeit ist nicht mehr im Mutterlande vollendet, sondern in Babylonien, wohin im dritten nachchristlichen Jahrhundert die geistige Werkstätte des Judenthums übersiedelte. Hier ist aber bloß die Schlußredaction des im Wesentlichen schon feststehenden Targum's gemacht; auch ist die Mundart desselben, eine etwas jüngere Entwickelung des schon in einigen Büchern des Alten Testaments angewandten palästinischen Aramäismus, im Ganzen beibehalten und nicht etwa in den babylonischen Vulgärdialekt verändert, den wir aus dem Talmud kennen. Aus der ursprünglich volksthümlichen Arbeit war aber somit ein gelehrtes Werk geworden. Die Endredaction kann nach verschiedenen Zeichen nicht lange nach der Erhebung Babyloniens zum Sitz der jüdischen Gelehrsamkeit vorgenommen sein. Von wem sie durchgeführt, wissen wir nicht gewiß; dies hat auch keine Wichtigkeit, da es sich ja hier nicht um eine freie Uebersetzung, sondern nur um eine Bearbeitung nach streng vorgeschriebnen Grundsätzen unter genauer Controle durch die Gelehrten handelt. Sicher ist die spätere Meinung durchaus falsch, daß das Targum zum Pentateuch von Onkelos, das zu den Propheten von Jonathan, dem Sohn des Ussiel, herrühre; beide Männer haben viel früher gelebt. Am besten bezeichnet man diese Arbeit als officielles oder babylonisches Targum.

Die Uebersetzung ist in diesem durchgehends peinlich wörtlich, und wenn diese Wörtlichkeit nicht ganz den abschreckenden Eindruck von Aquila's Griechisch macht, so liegt das theils daran, daß die Sprache bei ihrer nahen Verwandtschaft mit dem He-

bräischen sich der Ausdrucksweise desselben leichter anschmiegt, theils auch bloß an unserer geringeren Vertrautheit mit dem wahren Sprachgebrauch des Aramäischen. Aesthetische und grammatische Rücksichten stehen der Durchführung dieser Wörtlichkeit nie im Wege: aber sobald diese irgend einen Anstoß erregen oder zu einem religiös bedenklichen Mißverständniß führen könnte, wird sie sofort aufgegeben, und dann scheut man sich selbst vor breiten Umschreibungen nicht. Es erklärt sich leicht, daß in der kühnen Rede der poetischen und propherischen Stücke viel mehr Anlaß zu solchen Umschreibungen war als in der einfachen Prosa. Daher ist der s. g. Onkelos fast stets einfach wörtlich und ebenso der s. g. Jonathan zu den Geschichtsbüchern, während die poetischen Stücke im Pentateuch und ebenso ein großer Theil der eigentlichen Propheten ganz paraphrastisch behandelt sind. Uebrigens ist kaum zu verkennen, daß das Prophetentargum nicht so streng revidiert ist wie das des Pentateuchs. Die Auffassung des Textes in diesen Targumen ist durchgängig die officielle des damaligen Judenthums, und schon darum sind sie für uns sehr wichtig. Geschmack, historisches und poetisches Verständniß wird man natürlich in diesem Denkmal einer unter äußerem Druck und in stark getrübter geistiger Atmosphäre unermüdlich arbeitenden, in vieler Hinsicht sehr achtbaren Gelehrtenwelt nicht suchen dürfen. Der Text, nach dem sich die Uebersetzung richtet, ist ganz der unsere; wo einmal eine kleine Abweichung vorkommt, handelt es sich wahrscheinlich nur um die unbedeutenden Differenzen der von ihnen befolgten babylonischen und der in unsern hebräischen Texten ausgedrückten palästinischen Lesarten.

Seit der Schlußredaction sind diese Targume von den Juden immer sehr hoch geschätzt und vielfach als einzig gültige Norm der Auslegung betrachtet. Namentlich ist die Pentateuchübersetzung, im Grunde ganz gegen den Sinn der alten Lehrer, noch nach dem Aussterben der aramäischen Sprache meistens als nothwendige Begleitung des Urtextes angesehen, wie sie denn auch gern in Handschriften columnenweise diesem gegenübergestellt wird. Der Text dieses s. g. Onkelos ist zwar in den gewöhnlichen Ausgaben nichts weniger als rein, ließe sich aber mit den vorhandenen Hülfsmitteln ziemlich genau herstellen. Etwas schwieriger wird

dies schon beim Prophetentargum sein, welches auch allerlei spätere Zusätze zu enthalten scheint.

Während so von den babylonischen Gelehrten eine strenge Durcharbeitung der alten Uebersetzungen vorgenommen ward, wucherten diese in Palästina oder genauer in Galiläa, wohin sich seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. das Judenthum fast ganz zurückgezogen hatte, fort. Zu ganz alten Resten kamen immer neue Zusätze; verschiedene Auffassungen derselben Stellen, zum Theil sogar Uebersetzungen verschiedener Lesarten wurden neben einander gestellt, und so entstand ein formloses, buntscheckiges Durcheinander, welches freilich keinerlei Ansprüchen genügen kann. Im palästinischen Targum zum Pentateuch, das in den Ausgaben zum Theil in zwei Recensionen (dem s. g. Pseudo-Jonathan und der Hierosolymitana) vorliegt, das aber im Grunde in noch weit mehr von einander abweichenden Gestalten vorhanden war, wird z. B. Konstantinopel (gegründet gegen 330) erwähnt, während in der Stelle 1 Mose 43, 31 der schon vorher abgeschaffte Thierdienst der Aegypter als noch bestehend erscheint und andere Stellen, wie wir oben (S. 256) sahen, noch auf ein weit früheres Alter deuten. Ganz einzelne Zusätze führen uns wieder bis in's siebente oder achte Jahrhundert herab, wie z. B. 1 Mose 21, 21 eine Frau und Tochter Muhammed's vorkommen. Auch andere Targume aus diesem Kreise haben aus arabischer Zeit noch Zusätze (vergl. Targ. des Hohen Liedes 1, 2). Als die Arbeit eines Einzelnen betrachtet, müßte diese Pentateuchübersetzung für eine Ausgeburt des Wahnwitzes gelten; wenn man sie aber als eine Vorrathskammer von Ansichten der verschiedenen Jahrhunderte ansieht, so tritt sie in ein anderes Licht. Freilich kann der Eindruck kein erfreulicher sein. Die äußere und innere Lage des palästinischen Judenthums war damals eine trübe, und diese spiegelt sich in einem derartigen, wild aufgeschossenen Product natürlich ab. Wir finden hier oft eine sehr große Beschränktheit der Ansichten und einen unglaublichen Mangel an Verständniß des grade im Pentateuch so herrlich hervortretenden rein Menschlichen. Wenn der Urtext z. B. in rührender Einfachheit erzählt, daß Joseph und Benjamin sich umarmen und weinen (1 Mose 45, 14), so giebt die Uebersetzung als Motiv

an, daß Benjamin durch die von ihm vorhergesehene Zerstörung der heiligen Stadt Joseph's, Silo, dieser wieder durch das gleiche Schicksal gerührt worden sei, das Benjamins heiliger Stadt, Jerusalem, bevorstünde. Das Zusammentreffen Jakob's mit Esau, welcher den späteren Juden als Prototyp des tyrannischen Rom's gilt, wird in gradezu burlesker Weise verdreht. Der wilde, freilich nur zu wohl begründete Haß der Juden gegen alles Fremde findet in dieser Uebersetzung nicht selten seinen bittern Ausdruck, während dagegen das in damaliger Zeit so tief gebeugte Israel hier auf jede Weise verherrlicht wird. Neben dieser Leidenschaftlichkeit geht doch ein tief prosaischer Zug her, der selbst in der sagenhaften Ausbildung der Erzählungen des Textes oft hervortritt und die reine Poesie desselben überall verdunkelt. Kurz, das Ganze berührt uns in unerquicklicher Weise, und es ist sehr leicht, darüber den Stab zu brechen. Aber doch ist das Werk eine Fundgrube jüdischer Ansichten und Sagen, und die Hauptsache ist, daß wir hier nie individuelle Willkür, sondern stets Ansichten und Auffassungen ganzer jüdischer Volksclassen haben, welche sich dann zum großen Theil auch in sonstigen jüdischen Schriften nachweisen lassen.

Dies Alles gilt von der palästinischen (s. g. Jerusalemischen) Pentateuchübersetzung und würde auch wohl von der Uebersetzung der Propheten gelten, von der aber nur wenige Bruchstücke bekannt sind. Dagegen ist der Character der palästinischen Uebersetzungen zu den übrigen biblischen Büchern zum Theil ein etwas anderer. Sie sind durchgängig wörtlicher und haben nur zum Theil größere oder geringere Zusätze. Bei einigen derselben haben freilich die Zusätze den ursprünglichen Text ganz überwuchert, so namentlich bei dem der Umdeutung so bedürftigen Hohen Liede und beim Buche Esther, dessen romanhafter Character fabelhafte Ausschmückungen aller Art ganz besonders begünstigte. Hier zeigt sich eine noch ungebundenere Freiheit als beim Pentateuch. Aber auch in diesen Targumen lassen sich zum Theil die verschiedenen Bestandtheile noch von einander sondern. Zu einigen Schriften gab es mehrere Uebersetzungen; so haben wir z. B. zu dem ziemlich einfachen Targum des Buches Hiob noch Bruchstücke eines anderen. Das Targum der Salomonischen Sprüche

ist nicht einmal selbständig jüdisch, sondern nur eine Bearbeitung der christlich-syrischen Uebersetzung dieses Buches. Vom Daniel und Esra scheint es nie Targume gegeben zu haben; man scheute sich vielleicht, diese Bücher in's Aramäische zu übersetzen, weil schon in ihren Originalen aramäische Abschnitte vorkommen.

Die große Verschiedenheit dieser palästinischen Uebersetzungen zu den Hagiographa von einander deutet schon an, daß dieselben nicht nach einem bestimmten Plan gemacht oder auch nur bearbeitet sind. Wir haben in ihnen durchgehends Privatarbeiten ohne officielle Autorität zu sehen, die uns freilich dennoch eine wichtige Quelle zur Erkenntniß der damaligen jüdischen Schriftauslegung sind. Der Text, dem sie folgen, ist fast ausnahmelos der unsrige. Besondere Wichtigkeit haben sie auch in sprachlicher Hinsicht. Selbst wenn man vom Targum der Sprüche absieht, bei dem die syrische Sprache des Musters noch überall durch die späteren Entstellungen durchblickt, erkennt man doch in diesen Targumen mehrere Dialectschattierungen. Zu Grunde scheint überall eine galiläische Mundart zu liegen. Leider wird die sprachliche Untersuchung sehr erschwert durch den verwilderten Zustand der uns vorliegenden Texte, welcher freilich bei derartigen Schriften kaum zu verwundern ist, die zum Theil ja nie eine feste Gestalt besessen haben.

Auch die stets feindlichen Brüder und unglücklichen Nachahmer der Juden, die Samaritaner, haben ein Targum zu ihrer einzigen heiligen Schrift, dem Pentateuch. Es ist dies eine sehr wörtliche Uebersetzung, die aber von wenig Sprach- und Sachverständniß zeugt, wie denn fast alle literarischen Producte der Samaritaner recht schwach sind. Werth hat sie für uns aber als ältestes authentisches Zeugniß für die Auffassung der Bibel bei diesem eigenthümlichen Völkchen; sie erklärt uns auch den Sinn von manchen Aenderungen, welche sie in ihrem Pentateuchtext angebracht haben, dem die Uebersetzung genau folgt. Ganz besonders wichtig ist diese Uebersetzung jedoch als einziges, ganz zuverlässiges Denkmal des aramäischen Dialects der Samaritaner, welcher allerdings dem galiläischen ziemlich nahe steht. Sie enthält übrigens noch sehr viele Dunkelheiten, welche zum Theil auf der schlechten Beschaffenheit des gedruckten Textes be-

ruhen. Die Zeit der Abfassung scheint in die Periode vom vierten bis sechsten Jahrhundert n. Chr. zu fallen. Leider wissen wir gar nichts Näheres über die Umstände, unter denen sie entstanden ist; wir können nicht entscheiden, ob sie eine bloße Privatarbeit oder eine öffentlich autorisierte ist und ob sie jemals officielle Geltung gehabt hat. Nach neueren Untersuchungen scheinen übrigens nicht alle Theile dieses Werk's von demselben Uebersetzer herzurühren.

Die Targume sind durchaus jüdisch und nur von Juden gebraucht. Aber auch die schon früh sehr zahlreichen aramäisch redenden Christen bedurften einer Uebersetzung der heiligen Schriften in ihre Muttersprache, da nur die Gelehrten griechisch verstanden. Glücklicherweise benutzte man hierzu nicht den griechischen, sondern den hebräischen Text. Schon hieraus ergiebt sich, daß man mittelbar oder unmittelbar dabei die Hülfe von Juden in Anspruch nehmen mußte, da nur bei diesen die nöthige Kenntniß des Hebräischen vorhanden war. Dies wird nun durch eine nähere Prüfung dieser syrischen Uebersetzung (später Peschîtâ, „die Einfache" genannt) durchaus bestätigt. Sie zeigt, namentlich im Pentateuch, nicht bloß in der Auffassung, sondern selbst in den Ausdrücken eine entschiedene Verwandtschaft mit den Targumen, theils mit den officiellen, theils mit den übrigen. Man hat deshalb in neuerer Zeit auch die Peschita ohne Weiteres als eine jüdische Uebersetzung beanspruchen wollen, aber dagegen sprechen doch gewichtige Gründe. Manche Stellen zeigen in ihr eine entschieden christliche Auffassung, zum Theil in Widerspruch mit allen sonstigen alten Uebersetzungen und in einer Weise, die nicht durch nachträgliche Interpolation erklärt werden kann; namentlich finden sich solche Stellen im syrischen Psalter. Ferner ist die Peschita, soweit wir wissen, nie von Juden gebraucht — der Verfasser des Targums zu den Sprüchen unterwarf sie erst einer Umarbeitung im jüdischen Sinn —, während sie stets bei allen christlichen Parteien Syriens als Kirchenübersetzung gedient hat. Auch ist der Dialect, in dem sie abgefaßt ist, derselbe, welcher im syrischen Neuen Testament herrscht und der überhaupt die Schriftsprache der christlichen Syrer bildet, deren erstes Monument für uns wenigstens eben sie ist, während wir keine jüdischen Schriften in dieser Mundart kennen.

Der scheinbare Widerspruch verschwindet übrigens bei der Annahme, daß die Uebersetzer sich entweder wie später Hieronymus der Hülfe jüdischer Gelehrten bedienten oder, was noch näher liegt, daß sie selbst getaufte Juden waren, welche die fest ausgeprägte exegetische Tradition des Judenthums mit in's Christenthum herübernahmen.

Auch in dieser Uebersetzung zeigen die verschiedenen Bücher einen ziemlich verschiedenen Character. Während z. B. der syrische Pentateuch in strenger Abhängigkeit von der jüdischen Ueberlieferung steht, ohne die Septuaginta zu berücksichtigen, benutzen andere Theile die griechische Uebersetzung und sind selbständiger. Ueber das Verhältniß der einzelnen Bücher in der Peschita zur jüdischen Tradition sind übrigens noch genauere Untersuchungen anzustellen. Beim Pentateuch läßt sich dasselbe dahin präcisieren, daß sie zwar eine jüngere Stufe repräsentiert als das alte mündliche Targum, von dem uns nur einige Reste erhalten sind, daß sie aber wieder auf einer älteren Stufe steht als das officielle Targum, da sie manche in den maßgebenden Schriften verworfene und in diesem aufgegebene Deutungen enthält und im Ganzen weniger ängstlich ist. Auch der Text, nach dem man übersetzte, ist zwar im Ganzen der unserige, aber im Einzelnen kommen doch allerlei Anklänge an früher übliche Lesarten vor, welche im officiellen Targum durchaus fehlen. Mehr oder minder wird dies für alle Bücher des syrischen Alten Testaments gelten. Im Ganzen ist dasselbe eine vortreffliche Arbeit, die über sämmtlichen Targumen steht. Die Uebersetzung ist zwar durchgehends wörtlich und scheut sich auch vor Hebraismen nicht, aber sie ist nie steif und giebt meistens mit Glück den Sinn des Textes in einfacher Weise wieder. Geschmacklosigkeiten und baren Unsinn, wie sie in den sonstigen alten Uebersetzungen doch nicht selten sind, finden wir hier nur wenig. Wenn bei den Syrern das gesunde Verständniß des Alten Testaments ebenso verschwunden ist wie bei den übrigen alten Völkern, so trägt ihre Uebersetzung wahrlich nicht die Schuld daran.

Eine besondere Stellung nimmt aber die syrische Uebersetzung der Chronik ein. Diese ist allerdings ein reines Targum Sie zeigt vielfache Zusätze, Umschreibungen und rabbinische Aus-

deutungen[1]; die Aengstlichkeit bei der Vermeidung von Anthropomorphismen ist hier ganz wie in den Targumen. Den rein jüdischen Character zeigt die Stelle 1. Chron. 5, 2, wo es heißt: „aus Juda wird hervorgehen der König Messias“; wer diesen Zusatz gemacht hat, für den war doch Christus noch nicht gekommen. Bei diesem wenig gelesenen Buche haben die Syrer also ein jüdisches Targum arglos übernommen.

Die Peschita ist wohl die älteste aller christlichen Bibelübersetzungen. Bei der starken Ausbreitung des Christenthums in Syrien und Mesopotamien schon in dessen frühsten Zeiten konnte man eines allgemein verständlichen Textes des damals noch allein als kanonisch geltenden Alten Testaments nicht lange entbehren. Für den heiligen Ephraim (gestorben 373) ist die Peschita denn auch schon ein altes Werk. Für ein hohes Alter spricht auch die Reception bei allen syrischen Secten, die sich doch sonst unter einander so bitter haßten, und ferner das oben dargelegte Verhältniß zur jüdischen Tradition. Endlich scheint bereits Melito von Sardes (gestorben 170) unsere Uebersetzung als „den Syrer“ zu citieren. So scheue ich mich denn nicht, dieselbe schon in den Anfang des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts zu setzen. Die näheren Umstände, unter denen sie entstand, sind uns völlig dunkel. Auf die Angabe syrischer Schriftsteller, daß die Uebersetzung der heiligen Schrift auf Veranlassung des Apostels Addai und des Königs Abgar von Edessa geschehen sei, ist nur insofern Gewicht zu legen, als darin die Anknüpfung derselben an die erste Gründung des Christenthums in syrischen Landen liegt, als deren Repräsentanten jene beiden Männer gelten. Allerdings denkt man zuerst an die altchristliche Hauptstadt Edessa — der noch ältere Sitz des Christenthums Antiochia war ganz oder doch zum großen Theile hellenisiert — als den Ort, an dem dies Werk gemacht ist, um so mehr als wenigstens bei den späteren Syrern die hier angewandte Sprache als die Mundart von Edessa bezeichnet wird.

Zu der Uebersetzung der bei den Juden als kanonisch gel-

[1] So wird z. B. aus der Stelle 2 Chron. 35, 23 „und die Schützen schossen den König“, weil die Wörter „Schützen“ und „schossen“ dicht hinter einander stehen, gefolgert, der König sei von zwei Pfeilen getroffen!

tenden Schriften kamen später noch nach und nach verschiedene unter sich ungleichartige syrische Uebersetzungen der Apocryphen. Dieselben sind aus griechischen Texten gemacht, nur das Buch Sirach ist, wie wir sahen (S. 168), aus dem uns leider verlorenen hebräischen Original genommen.

Die Peschita ist in allen aramäischen Ländern als christliche Kirchenübersetzung recipiert; nur die Christen Palästina's haben sich, wie erst in neuester Zeit bekannt geworden ist, theilweise einer andern, aus dem Griechischen gemachten Uebersetzung in ihrer eigenen Mundart bedient. In der Praxis war also das Ansehen der Peschita sehr groß. Leider verkannten aber grade die syrischen Gelehrten den Werth derselben nicht selten. Des Hebräischen unkundig, wußten sie nicht, wie viel besser sie den Urtext wiedergiebt als die griechische Uebersetzung. Ihnen galt letztere vielmehr für authentisch, was freilich durch ihre Abhängigkeit von griechischer Kirche und Wissenschaft hinlänglich erklärt wird. Sehr früh begann daher das Streben, den syrischen Text nach der Septuaginta zu „verbessern". Dies geschah theils gelegentlich, theils ganz systematisch in gelehrten Werken. Namentlich seitdem es eine sklavisch wörtliche syrische Uebersetzung des von Origenes festgestellten Septuagintatextes gab (im Jahre 617 durch den Bischof Paulus von Tela verfaßt), waren auch solche, die nicht griechisch verstanden, im Stande, derartige Verbesserungen vorzunehmen. Daher sind unsere Texte der Peschita voll von Glossen und Veränderungen aus der griechischen Bibel, und es wird noch einer mühvollen Arbeit bedürfen, dieser ehrwürdigen Uebersetzung ihre ursprüngliche Gestalt zurückzugeben. Glücklicherweise besitzen wir jetzt in den Schätzen des britischen Museums Handschriften wenigstens von Theilen derselben, welche bis in's fünfte und sechste Jahrhundert zurückgehen, und außerdem hat uns der Fleiß syrischer Gelehrten auch noch mit anderen textkritischen Hülfsmitteln versehen.

Von der Peschita sind nach dem Aufkommen der arabischen Sprache auch bei den Christen der syrischen Länder verschiedene arabische Afterübersetzungen gemacht.

Während der Ursprung der bis jetzt besprochenen Uebersetzungen mit wenig Ausnahmen ganz dunkel ist, sind wir über

die Entstehungsgeschichte der besten Arbeit des Alterthums auf diesem Gebiet, der des Hieronymus (geboren 329, gestorben 420) ziemlich genau unterrichtet. Dieser geistvolle und fein gebildete Mann hatte sich zuerst Mühe gegeben, die formell und materiell sehr ungenügenden, von einander vielfach abweichenden lateinischen Uebersetzungen der Septuaginta (die alte Vulgata) nach richtigeren Texten, namentlich dem des Origenes, zu verbessern. Da man dem lateinischen Texte durchaus keine Autorität zuerkannte, während dieselbe der Septuaginta unbedingt beigelegt ward, so erregte diese Arbeit keinen Anstoß. Aber Hieronymus, der schon bei diesem Unternehmen jüdische Hülfe in Anspruch nahm und ein Auge auf den hebräischen Text warf, erkannte, daß solches Flickwerk Nichts nützen könnte, und faßte den kühnen Entschluß, direct aus der Urschrift eine neue lateinische Uebersetzung zu verfassen. Hieronymus, der bei allen Gaben und allem Wissen kein Mann von Character war, hätte schwerlich ein solches Wagstück unternommen, wenn er nicht von angesehenen Männern auch des Klerus Ermunterung und Unterstützung erhalten hätte. Denn es war kein Kleines, den Text der Apostel und der Väter aufzugeben und sich dem der Juden zuzuwenden, denen man alle Bosheit zutraute. Selbst der heilige Augustinus fand das Unternehmen seines Freundes Hieronymus höchst bedenklich. Dieser wendet gegen ihn das treffende Argument an, daß die Christenheit ja gar nicht mehr den alten Septuagintatext, sondern den des Origenes gebrauche, in dem doch so viele Zusätze von den Juden und Ketzern Aquila, Theodotion und Symmachus seien, daß also jener nicht absolut heilig und der jüdische Text für einen Christen nicht gradezu verwerflich sei. In den Jahren 392—404 übersetzt nun Hieronymus in Bethlehem das ganze hebräische Alte Testament in's Lateinische. Schon als Jüngling hatte er, nachdem er seine classischen Studien vollendet, von einem gelehrten Juden Hebräisch gelernt. Aber seine eignen hebräischen Kenntnisse hätten ihn schwerlich befähigt, etwas irgend Genügendes zu leisten. Deshalb verschmähte er nicht, sich beständig der Hülfe gelehrter Juden zu bedienen, die ihm dieselbe natürlich nur gegen baare Bezahlung gewährten und noch dazu heimlich, aus Furcht vor den Glaubensgenossen, welchen der Un-

terricht eines „Heiden" in der heiligen Schrift ein Greuel sein mußte. Daß seine Lehrmeister in der damaligen jüdischen Wissenschaft wohl bewandert waren, zeigt seine ganze Arbeit. An zahllosen Stellen repräsentiert dieselbe nicht etwa einfach den hebräischen Text, sondern die in den jüdischen Schulen herrschende Auffassung desselben. Aber daneben behielt Hieronymus mit einer für jene Zeiten sehr anerkennenswerthen Kritik auch seine sonstigen ihm zugänglichen Vorgänger im Auge, die Septuaginta, den Aquila, Symmachus und Theodotion, namentlich die beiden Letzteren. Auf diese Weise ward es ihm möglich, eine vorzügliche Arbeit zu liefern.

In der Sprache hielt er sich ziemlich an die durch die alte Vulgata einmal gangbar gewordene orientalisierende Redeweise, obwohl sie seinem classisch gebildeten Sinn nicht eben sehr behagte. Aber er mußte hier auf den einmal herrschenden Gebrauch Rücksicht nehmen, und seinen Wunsch, den Geist der lateinischen Sprache durch etwas freiere Uebersetzung mehr zu schonen, unterdrücken. Ueberhaupt hielt er sich, wo er es irgend verantworten konnte, an seine Vorgänger, „um die Leser nicht durch all zu viele Neuerung abzuschrecken". Hieronymus war überhaupt nur allzu geneigt, den herrschenden Ansichten gegen sein besseres Wissen Zugeständnisse zu machen; man muß jedoch bedenken, welch gefährliche Folgen in jenen Zeiten ein consequenter Widerstand gegen das kirchlich Recipierte haben konnte.

Ein solches Zugeständniß ist es auch, daß er von den wegen ihres Fehlens im hebräischen Kanon von ihm sehr geringschätzig betrachteten Apocryphen wenigstens die Bücher Judith und Tobit bearbeitete; freilich entspricht die flüchtige Arbeit hier auch dieser geringen Meinung von den Büchern.

Der Text, nach dem Hieronymus übersetzte, ist durchaus der gewöhnliche jüdische; ganz vereinzelt sind die Abweichungen, und sie beruhen stets nur auf leichten Schreibfehlern. Für diesen hebräischen Text, Hebraica veritas, wie er sagt, kann er seine Hochschätzung nicht oft genug ausdrücken. Freilich mußten die Vorzüge desselben vor dem griechischen Text bei unbefangener Prüfung sehr einleuchten.

Wir wiederholen es, daß des Hieronymus Uebersetzung für

ihre Zeit vortrefflich ist. Die inneren Vorzüge haben es wohl hauptsächlich bewirkt, daß das Mißtrauen gegen alles von den Juden Ausgehende bei ihr so rasch überwunden ward. Daneben wirkte aber auch der große Ruf seiner Gelehrsamkeit, der sich in den Worten des Augustinus ausdrückt, daß das, was Hieronymus nicht gewußt habe, keinem Sterblichen bekannt gewesen. Hieronymus sorgte, theils aus Eitelkeit, theils um den Erfolg seines Unternehmens zu sichern, übrigens selbst dafür, daß diese sehr übertriebene Ansicht von seinem Wissen allgemein verbreitet wurde. Dazu kamen endlich noch die persönlichen Verbindungen mit vielen einflußreichen Männern.

Trotz der Verketzerungen, denen das Volk nur zu leicht das Ohr lieh, fing diese Uebersetzung schon bei Lebzeiten des Verfassers an sich zu verbreiten. Dieser erlebte noch den Triumph, daß sie theilweise in's Griechische übersetzt ward. Der Septuaginta hat sie freilich direct kein Gebiet abgewonnen; dagegen ist die alte lateinische Vulgata, deren Mangelhaftigkeit durch den Vergleich mit dem neuen Werke zu grell hervortreten mußte, nach und nach ganz verdrängt und seit etwa dem sechsten Jahrhundert fast spurlos verschollen.

Nur den Psalter, das volksthümlichste aller alttestamentlichen Bücher, wagte man den Gemeinden nicht in der gänzlich neuen Gestalt zu geben. Zwar verließ man auch hier die alten Texte, behielt aber die weniger radicale frühere Bearbeitung des Hieronymus nach der Septuaginta bei, und zwar wandte man in gewissen Kirchen eine erste Redaction (Psalterium Romanum), in den meisten eine etwas sorgfältigere spätere (Psalterium Gallicanum) an. Aus der alten Vulgata behielt man nur die von Hieronymus nicht bearbeiteten Apocryphen bei.

So ward denn also die Uebersetzung des Hieronymus bald so verbreitet, daß auch der alte Name der Gemeinüblichen, überall Recipierten (Vulgata) auf einen Text angewandt ward, dessen wichtigste Bestandtheile aus ihr genommen waren. Freilich werden bei gewissen kirchlichen Handlungen in der römischen Kirche immer noch einige Stücke aus der alten Vulgata benutzt, und diese ist für ihre Verdrängung dadurch gerächt, daß Reminiscenzen an sie den Text des Hieronymus vielfach verderbt

haben; aber sonst herrscht derselbe doch völlig. Es ist gewiß als ein großes Glück zu betrachten, daß das Abendland in der Finsterniß des Mittelalters das Alte Testament in einer relativ so treuen Uebersetzung las. Dagegen ist es doch selbst vom Standpunkt der römischen Kirche aus schwerlich zu rechtfertigen, daß das Tridentiner Concil die ganze Vulgata, sowohl in ihren älteren wie in ihren Hieronymianischen Bestandtheilen für authentisch erklärte. Hatte doch der Verfasser selbst sein Werk keineswegs für fehlerfrei erklärt und dasselbe sogar in seinen Schriften nachträglich zuweilen verbessert. Es liegt aber eine eigene Ironie des Schicksals darin, daß die unfehlbare Kirche ein Werk, das sie anfangs mit entschiedenem Mißtrauen aufgenommen hatte, zuletzt so feierlich sanctionierte. Vergeblich haben sich später wissenschaftliche Katholiken bemüht, den Sinn jenes Decrets etwas umzudeuten und zu mildern. Sogar der Wortlaut des Textes ist den Gläubigen durch die sogeannte Sixtinische Ausgabe [1] unter Androhung schwerer geistlicher Strafen festgestellt, wie auch für die römischen Christen griechischer Zunge eine „authentische" Ausgabe der Septuaginta in Rom veranstaltet ist. An einer kritischen Ausgabe fehlt es leider auch noch bei der Vulgata; doch steht eine solche in naher Aussicht.

Keine Uebersetzung ist in der Christenheit so weit verbreitet wie die Vulgata. Dies Uebergewicht wird freilich dadurch erheblich beschränkt, daß die Bibel in der römischen Kirche lange nicht die populäre Bedeutung hat wie bei den alten Christen und bei den Protestanten. Es ist schon bezeichnend, daß von der Vulgata im Mittelalter nur wenige und aus dem kirchlichen Gebrauch immer ausgeschlossene Uebersetzungen gemacht sind, so viel fremde Sprachen die Kirche auch nach und nach unterwarf. Erst mit dem Anbruch der neueren Zeit beginnt eine lange Reihe von Afterübersetzungen aus der Vulgata. Für uns Deutsche hat diese übrigens schon dadurch große Bedeutung, daß Luther in dem kühnen und gelungenen Versuch, sie zu übertreffen, sie selbst stark benutzt hat.

[1] Die Herstellung derselben hat eine eigene, sehr piquante Geschichte, bei der die Wahrhaftigkeit des römischen Hofs in ein höchst verdächtiges Licht tritt.

Man könnte an die Reihe der alten Uebersetzungen noch die jüdisch-arabische des Sadia und die mit dieser wetteifernde samaritanisch-arabische des Abu Saïd anschließen; doch gehören diese, obwohl in mancher Hinsicht noch ganz auf dem Boden des Alterthums stehend, doch einer modernen Entwickelung an, da sich bei ihnen schon der Einfluß arabischer Wissenschaft zeigt.

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.